مجلة الفكر والفن المعاصر

القاهرة

العدد (١٣٢) نوفمبر ١٩٩٣



القاهرة

مجلة الفكر والفن المعاصر

شهرية تصدر يوم ١٥ من كل شهر . الناشر : الهيئة المصرية العامة للكتاب

العدد (١٣٢) نوفمبر ١٩٩٣

الثمن فى مصر : ١٥٠ قرشا

الثمن فى الخارج

العراق ١١٢٥ فلساً ـ الكويت ١١٢٥ فلساً ـ قطر ١٥ ريالاً ـ البحرين ١٥٠٠ فلس ـ سوريا ٩٠ ليرة ـ لبنان ٣٠٠٠ ليرة ـ الأردن ١١٢٥ فلساً ـ السعودية ١٥ ريالاً ـ السودان ٣٥٢٥ ق ـ تونس ٣٣٧٥ مليماً ـ الجزائر ٢١ ديناراً ـ المغرب ٤٠ درهماً ـ اليمن ٧٥ ريالاً ـ ليبيا ١٢٠ ديناراً ـ الإمارات ١٥ درهماً ـ سلطنة عمان ١٥٠٠ بيزة ـ غزة والضفة والقدس ٥ر١٨٧ سنتاً ـ لندن ٣٠٠ بنس ـ الولايات المتحدة ٥ر١ دولاراً

الإشتراكات فى مصر :

عن سنة (١٢ عدداً) ١٨ جنيهاً مصرياً شاملاً البريد .

الإشتراكات من الخارج [عن سنة ١٢ عدداً] :

- البلاد العربية : أفراد ٣٠ دولاراً ، هيئات ٥٢ دولاراً شاملة مصاريف البريد .
- امريكا وأوروبا : أفراد ٤٨ دولاراً ، هيئات ٧٠ دولاراً شاملة مصاريف البريد .

العنوان : مجلة القاهرة ـ جمهورية مصر العربية ـ القاهرة ـ ١١١٧ كورنيش النيل ـ فاكس 754213 . ت / ٥٧٨٩٤٥٥

المادة المنشورة مكتوبة خصيصا للمجلة ، وتعبر عن آراء أصحابها ولا ترد فى حالة عدم النشر . المراسلات باسم رئيس التحرير .

من المحرر

فلماذا نكرر « طه حسين » على غلاف هذا العدد ؟ ببساطة ، لان طه حسين ما يزال حاضراً . ليس بعدد قرائه الذى ربما كان قد تناقص وليس لانه خيط بارز فى نسيج الفكر المصرى والعربى عامة .

وليس وفاء لذكراه التى لا تغيب ليس اعترافا بفضله على الجامعة المصرية التى اعطاها عصارة العقل والقلب ، وليس اعترافا بفضله على الصحافة الثقافية التى كانت « الكاتب المصرى » وما تزال مثلها الاعلى .

وإنما ، ببساطة اكثر ، لاننا نحتاج إليه ، ولان مشروعه للتنوير يتعرض على الارض فى واقعنا الشامل ، لضربات اين منها الضربات التى تلقاها فى حياته .

يتساءلون احيانا : هل تخلفنا للدرجة التى اصبحت تستدعى طه حسين ليجيب عن الأسئلة المطروحة فى غير زمانه؟

على الصعيد الثقافى البحث ما زال طه حسين حيًا فى اجيال كاملة من المثقفين وحاملى المشاعل من فرسان العقل الشجعان .

على الصعيد الاجتماعى ، يختلف الأمر ، فقد تخلفنا لا قياساً على الماضى بل على ما كان يمكن ان يصبح عليه هذا الماضى . كان هناك وعد من رفاعة الطهطاوى والإمام محمد عبده واحمد عرابى وعبد الله النديم ومصطفى كامل ومحمد فريد وسعد زغلول واحمد لطفى السيد ومحمد حسين هيكل وطه حسين والعقاد وسلامه موسى واحمد امين وقاسم امين وهدى شعراوى وسيزا نبراوى وعبد الرحمن بدوى وزكى نجيب محمود ونجيب محفوظ ولويس عوض ومحمد مندور وجمال عبد الناصر . هذا الوعد تعرض فى ازمنتهم لحملات عاتية ومعوقات كبيرة ، ولكنه بين الانتصار والانكسار كان يحقق خطوة او خطوات على الطريق من الحلم إلى الواقع .

ولكننا منذ حوالى ربع قرن لانجنى ثمرة المعاناة والاهوال التى كابدناها من مشاق الطريق الصعب والتضحيات الجسيمة التى بذلناها فى ظل الاحتلال والسلطة الوطنية على السواء . بل نجد انفسنا على صعيد القيم العامة الشائعة فى المجتمع ، وكاننا نبدأ من الصفر ، لا من النقاط التى بداها اجدادنا او الاشواط التى قطعوها .

عقل المجتمع ، وليس عقل الصفوة ، قد تخلف عن منجزات الماضى القريب فى الفكر والحياة . ولم يعد البناة العظام للعقل والمجتمع والدولة الحديثة ، اكثر من خونة او عملاء حضاريين للغرب والشرق ، وإما انهم لاقوا مصيراً اسوا هو تهجيرهم القسرى من الذاكرة الجماعية .

ابرز الذين دخلوا قفص الاتهام طه حسين . لا لاننا تخلفنا عن مشروعه فحسب ، بل لانه ظل بهذا المشروع جسر التواصل بين عقل النخبة وعقل المجتمع .

وهو بالضبط ما نحتاج إليه الآن ، فالإفراج عن طه حسين مجرد رمز للإفراج عن العقل الاجتماعى المخطوف والاسير رهينة بين دياجير الظلام .

بـــدايـــات

الخــــطــــاب

(١)

ف ليس من شك فى أن ظاهرة الإرهاب المعاصر ظاهرة عالمية . ولكن لا ينبغى أن نتخذ من عالمية الظاهرة ذريعة لإخفاء المعالم المحلية والمقومات الداخلية للإرهاب على أرضنا ، فهو ليس صدى لصوت خارجى ، بل إنه — على النقيض من هذا التصور السلبى — يشارك من موقعه الخاص فى صنع الظاهرة العالمية ، ويضفى عليها من طابعه النوعى سمات تعمق « عالميتها » .

كذلك ، فإن هناك أحيانا بعض القواسم المشتركة بين الظاهرتين الداخلية والخارجية ، كالخطاب الاستهلاكى المهيمن فى ظل أوضاع قد لا تعدل بين الإنتاج والاستهلاك فى البلدان المتخلفة وقد لا تعدل بين فئات المستهلكين ولا بين قوى الإنتاج ونصيب كل منها فى الاستهلاك كما هو حال البلدان المتقدمة .

وعندما نتذكر انتفاضة الشباب فى مختلف أرجاء العالم عام ١٩٦٨ ندرك أن محاورها الثلاثة كانت الاحتجاج على الحروب (فيتنام أساساً وهزيمة ١٩٦٧ بالنسبة للعرب) ، والاحتجاج على المؤسسة (الحزبية ، العقائدية ، وجهاز الدولة) فى الشرق الشمولى والغرب الليبرالى على السواء ، والاحتجاج على الخطاب الاستهلاكى (العينى ممثلا فى الوفرة السلعية والتضخم لدى المتقدمين والهوة الواسعة بين الشمال والجنوب ، والاستهلاك الأيديولوجى ممثلا فى الإعلان والإعلام) .

ونجح الشرق والغرب والشمال والجنوب فى كبت الانتفاضة الشبابية وامتصاصها ، على نحو فظ فى الشرق (ربيع براغ) وعلى نحو ليبرالى فى الغرب (الثورة الالكترونية وما ترتب عليها من تفاقم البطالة والضمان الاجتماعى) وعلى نحو (ثورى) فى العالم الثالث بالمزيد من الانقلابات العسكرية التى يقودها الشباب انفسهم (من الأمثلة العربية : نميرى فى السودان ، البعث فى العراق ، القذافى فى ليبيا) .

ويمكن تلخيص هذه المعالجات فى عبارة واحدة هى تشديد القمع ، سواء اكتست القبضة قفازا حديديا هنا أو قفازاً حريريا هناك .

ولكن هذه القبضة لم تحل دون ظهور « إرهاب السبعينيات » بعد أن تحوّل العمل الجماهيرى السلمى لحركة الشباب من الطلاب إلى العمل السرى لحركات العنف المغامر . وكانت الأيديولوجيا فى ذروة ازدهارها القانى تحت رايات يسارية زاعقة : الجيش الأحمر اليابانى والألوية الحمراء الايطالية وبادرماينهوف الألمانية و« العمل المباشر » الفرنسية والجبهة الشعبية الفلسطينية . وكانت حرب فيتنام فى منتصف السبعينيات قد وضعت أوزارها ، سبقتها حرب اكتوبر بعامين فى عبور الهزيمة العربية إلى « الأمل » فى التحرير . ومن ثم كان « الإرهاب اليسارى العالمى » رد فعل عنيف على تصفية حركة الشباب فى ١٩٦٨ واشتداد قبضة القمع الظاهر فى الشرق والجنوب والخفى فى الغرب والشمال ، والأهم من ذلك انها جاءت رداً مباشراً على الخطاب الاستهلاكى

الاستهلاكى [١] :

الذى ازداد ضراوة وتوحشاً فى أعقاب الثورة التكنولوجية الجديدة ، ثورة الاتصال والمعلومات وفى العالم العربى كانت هناك ثورة من نوع مغاير هى ثورة النفط .

بسبب هذا الخطاب الاستهلاكى كان إرهاب السبعينيات عالميا ويساريا وكنا نحن جزءاً منه عن طريق الفلسطينيين لسبب إضافى ... فإذا كان شباب العالم قد استراح من قضية فيتنام التى أوجعت الضمير الأمريكى والغربى عامة ، فإن العرب لم يعرفوا هذه الراحة منذ أن ارتكب العالم كله — القوى النافذة فيه — جريمة القرن الكبرى : السماح بتأسيس الدولة اليهودية على أرض العرب . منذ ذلك الوقت والضمير العربى مختنق . والشباب الفلسطينى على نحو خاص ، لا يعانى فحسب من سطوة الخطاب الاستهلاكى فى الشتات أو المخيمات أو فى ظل الاحتلال ، وإنما هو يعانى دون بقية شباب العالم من قسوة الاقتلاع القسرى عن الأرض وأحيانا الهوية . هذا الملمح الفلسطينى لم ينزع عن إرهاب السبعينيات عالميته أو يساريته



أو خصوصيته فى كونه التعليق العنيف على خطاب الاستهلاك ، ولكنه أضاف بعداً عربياً فى موازاة النفط .

وبينما استمر الاستهلاك عنواناً بارزاً للعصر الجديد خلال العقدين الأخيرين ، بازدهار الشركات المتعددة الجنسية والعابرة للقارات ، وازدهار الأسواق بالمدلول السلبى فى العالم المتخلف ، وبمعنى الصراع فى صفوف العالم المتقدم ، وبازدهار تكنولوجيا الإنتاج السلعى والمعلوماتى ، لم يستمر الإرهاب العالمى يساريا . ذلك أن الخطاب الاستهلاكى لم يعد كما كان ، عرضا سلعيا وإعلاناً وإعلاماً . أضحت الجغرافيا السكانية وليست الأيديولوجيا هى العامل الأكثر حسماً فى صياغة الأزمات المعاصرة . وليس معنى ذلك أن الجغرافيا البشرية بلا أيديولوجيا . ولكن المقصود أنها أضافت وحذفت وعدّلت من توجهاتها وآليات فعاليتها . لقد ولدت نتيجة الثورة التكنولوجية المركّبة ظاهرتان مفارقتان : الأولى هى عالمية العالم (باعتباره قرية كبرى) والثانية ارتباط الجماعة بالمكان فى مواجهة الجماعات

بـــــدايـــــات

والأماكن الأخرى (على الصعيد الوطنى الأعم القومية) ، ثم على الصعيد الجهوى — المناطقى (كالجماعات الإثنية أو الطائفية) . وكان السبب المباشر لذلك هو المتغيرات الراديكالية اللاهثة فى مفهوم قوى ووسائل الانتاج : مفهوم الطبقة ومفهوم فائض القيمة فى الماركسية ، ومفهوم السوق وقوانين العرض والطلب والإنتاج والاستهلاك فى الليبرالية . ولدت شرائح وفئات وقوى جديدة لم تكن موجودة على الخريطة الاجتماعية ، وولدت تقنيات وتجليات للعلم والتكنولوجيا تستبعد وتجذب وتخلق أشكالا جديدة من الجماعات الاجتماعية .. حتى أصبح الموقع والمكان والعرق والمذهب الدينى من المفردات الاقتصادية والثقافية القادرة على صياغة أدوات التحليل الإجرائية فى تصنيف وتحديد الصراعات داخل الظواهر المستجدة .

هكذا استمر الخطاب الاستهلاكى ، ولكنه لم يعد كما كان . وهكذا انتهى الإرهاب اليسارى فى العالم ، واحتجاجه على مجتمع الاستهلاك الذى كان ... فالبعد الاجتماعى المبسط الذى كان يشتمل عليه الخطاب الاستهلاكى القديم والرد الإرهابى اليسارى عليه ، كلاهما لم يعد له وجود، استمر مجتمع الاستهلاك فى تطوره التكنولوجى اللاهث ولكن الخطاب الاستهلاكى الذى أفرزه هذا المجتمع قد تغير .

واقترن التغير بعودة المحاور الثلاثة التى كانت الحركة العالية للشباب (١٩٦٨) قامت عليها : الحروب ، والمؤسسة ، والخطاب الاستهلاكى ، ولكن متغيرات الخطاب الاستهلاكى رافقت متغيرات الحروب والمؤسسة .

اقبلت المتغيرات الجديدة من الشرق : من حرب الهند وباكستان ، وانفصال بنجلاديش عن باكستان ، ومن داخل الهند ذاتها باغتيال أنديرا وراجيف غاندى ، وبثورة التاميل الممتدة إلى يومنا ، وكلها حروب الحدود والأجناس والمذاهب . أى حروب المكان والجغرافيا البشرية .

وأكدها « الشرق » مجدداً فى جزيرة صغيرة بالشرق الأوسط : بين القبارصة الاتراك والقبارصة اليونانيين عشية الحرب الطاحنة فى لبنان وقبيل حرب إيران والعراق .

وعاد الشرق ليعلن فضائح العصر المجلجلة : بدءا من الانهيار الجامع المانع للفانتازيا والتراجيديا للامبراطورية السوفياتية وما نتج عنها من حروب متصلة بين أرمينيا وأذربيجان وحروب أهلية فى طاجيستان وحروب عرقية بين انجازيا وجورجيا وحروب مختلطة فى البوسنة والهرسك ، وحروب أكثر اختلاطا فى أفغانستان .

ولم نتخلف نحن العرب عن فضائح العصر ، فجاء الغزو العراقى للكويت مأساة الصومال الدامية ، خير عنوان على أننا من طلائع الفضيحة العالمية : حيث حققنا أعلى درجات الاستهلاك دون إنتاج ، وحققنا للآخرين غايات التقدم على حساب دمائنا فى حروب التخلف .

وكانت جريمة القرن — اسرائيل — باقية وتزداد بقاء فى ظل الخطاب الاستهلاكى المهيمن ، تشارك بموجب الجغرافيا البشرية ذات البعد العرقى والطائفى فى إكساب هذا الخطاب حصيلة كل عناصر الإرهاب .

وكان التغيير الجوهرى الذى طرأ على الإرهاب فى العالم وبلادنا ، نتيجة تغير مفاهيم الاستهلاك والحروب والمؤسسة ، وإيجازها جميعا فى خطاب الجغرافيا البشرية (الإثنية ، الطائفية .. الخ) : هو الانحراف عن المضمون اليسارى للإرهاب القديم ، والاتجاه نحو أنواع جديدة من الإرهاب .

(٢)

بهزيمة اليسار السوفياتى على الصعيد العالمى وانحسار الإرهاب اليسارى المسلح ، لم يتوقف الإرهاب فى العالم واتخذ وجهة يمينية واضحة : بالعودة إلى فاشية العصور الوسطى ومحاكم التفتيش تحت ستار الدين ، وبالعودة إلى نازية التطهير العرقى باسم التفوق العنصرى .

وكانت البداية التاريخية فى الشرق الأوسط . وبعد أن كانت الحرب — الضلع الأول فى المثلث الانتفاضة العالمية عام ١٩٦٨ — تعنى التحرير سواء تحرير فيتنام أو تحرير فلسطين ، أضحت الحرب تعنى الصراع الطائفى الذى يؤدى إلى التقسيم الديموغرافى للأرض والسكان . وهكذا كانت البداية فى قبرص . ومن المفارقات أن قبرص الموحدة كان يرأسها الأسقف مكاريوس . وكانت فى الشكل الدستورى دولة علمانية ديموقراطية ، بينما تمزقت الجزيرة الصغيرة على أيدى المدنيين . وكانت ألد الجماعات الإرهابية عداء للأسقف مكاريوس جماعة عنصرية من القبارصة اليونانيين الذين يدينون بالمذهب الأرثوذكسى . وقام زعيم هذه الجماعة — بعد حرب عصابات متقطعة — بما يشبه الانقلاب العسكرى والحرب الأهلية فى وقت واحد . هذه الحرب هى التى أدت إلى تقسيم قبرص إلى اليوم . وكان من الطبيعى أن يكون التدخل العسكرى التركى المباشر ، والتدخل اليونانى غير المباشر عاملاً حاسماً فى تقسيم الأرض والسكان تقسيما دينيا .. بالرغم من أن تركيا واليونان عضوان فى حلف الأطلنطى. واقع الأمر أن الخلفية التاريخية للصراع التركى اليونانى لم تؤثر كثيرا على نوعية الصراع داخل الجزيرة . كذلك فإن اختلاف الدين بين الأرثوذكس من أصل يونانى والمسلمين من أصل تركى لم يؤثر على حياة القبارصة أمادا طويلة من الزمن ولكن الوجود البريطانى فى الجزيرة وقربها القريب من الصراع العربى الإسرائيلى هو الذى ترك بصمته على الجزيرة بالانحراف عن مجرى النضال الوطنى لتحريرها من دور القاعدة الأمامية المسلحة . هذا الانحراف الذى يتجاوز أرض الجزيرة غربا إلى التنافس التركى اليونانى داخل حلف الأطلنطى والمجموعة الأوروبية ، وشرقا إلى الصراع العربى الإسرائيلى ، يتخذ لنفسه داخل الجزيرة عنوان الخطاب الاستهلاكى .. فالجزيرة بموقعها الاستراتيجى ليست وطنا للإنتاج ، وإنما هى ممر ومجتمع ترانزيتى أعلى مراحل الاستهلاك « المالى » إن جاز التعبير عن السيولة التى لا دور لها فى دولاب الإنتاج باستثناء خدمات السوق والسياحة والتجارة الربوية والنشاط السرى للأفراد والشركات والمخابرات الأجنبية .

بالانحراف عن « النضال الوطنى » للجزيرة فى الستينيات ، والإبقاء عليها ساحة للصراعات الأجنبية والعربية والإسرائيلية ، انفرد الخطاب الاستهلاكى بأهلها .. فالجزيرة الصغيرة « معرض » دولى فوق السطح لا يحتاج ملئه بغير السلع الاستهلاكية ولا يحتاج لتشغيله لغير الأعمال الخدمية . من هنا تحكمت الجغرافيا البشرية ، وليس الصراع الطبقى بمفهومه التقليدى ، فى الانحراف بالمجرى الوطنى إلى « المجارى » العرقية والطائفية ، ولا مانع من أن يشارك فى أعمال الحفر ، أولئك الذين يقيمون تحت سطح الجزيرة من أصحاب المصالح فى « الموقع » : القوى الكبرى الإقليمية على السواء . مصالح استراتيجية واقتصادية وسياسية .

يجب أن نضيف أن « الموقع » لا يحتمل الفصل الشديد بين الداخل والخارج بالنسبة لجزيرة صغيرة مثل قبرص .. فالرياح القادمة من الأطلنطى والأمواج المقبلة من المتوسط هى جزء لا يتجزأ من الجزيرة . وهكذا يمكن لأنطون سعادة زعيم الحزب القومى السورى أن يرى الهلال الخصيب « ونجمته قبرص » خريطة جغرافية واحدة لسورية الكبرى .

كل هذا فى الاربعينيات . وفى زمن آخر ، حين اكتملت جريمة القرن بإنشاء إسرائيل تغدو النجمة السداسية من أبرز نجوم قبرص برا وبحرا وجوا.

هذه الأوضاع لم تجعل من قبرص وحدها جزيرة استهلاكية . وإنما كان العام — ١٩٧٤ — هو نقطة التحول إلى ما سمى بالانفتاح فى مصر . وهو عام الانقلاب الاقتصادى الاجتماعى الشامل بعد حرب أكتوبر (تشرين

بـــــدايـــــات

الأول) ١٩٧٣ وكان الرئيس السادات قد دعاها بآخر الحروب . ثم برهن الزمن على أنها بداية الحروب التى طحنت العرب طيلة عشرين عاما . وهى حروب عصر الاستهلاك المتوحش وقد اتخذ اسماء كوديا هو عصر الانفتاح . ولان مصر ذات وزن غلّاب فى الحرب والسلم والانفتاح والانغلاق فقد تأثرت المنطقة تأثراً شديداً بالتحولات المصرية من نظام التنمية المركزية التخطيط إلى النظام الذى سماه أحمد بهاء الدين « سداح مداح » وكان التوازن المحكم بين خطوات الصلح مع إسرائيل والانفتاح الاستهلاكى مدخلاً مثيراً لأخطر الحروب : فى لبنان وبين العراق وإيران .

وسوف يتوقف المؤرخون طويلًا حول « متواليات » الحروب الهندسية بشكل صارم ، فما أن انتهت قبرص إلى التقسيم عام ١٩٧٤ حين جرت فى العام نفسه التحولات المصرية نحو الانفتاح والصلح معا حتى بدأت فى العام التالى مباشرة الحرب اللبنانية . وهى حرب المجتمع الاستهلاكى بامتياز : الممر الترانزيتى من ناحية وليبرالية الطوائف من ناحية أخرى . يكاد الأمر من هذه الزاوية أن يكون تكرارا لقبرص . ولكن لبنان الذى لا يبعد عن قبرص كثيراً ، لم يكن قبرصيا تماما ، فهو أولا بلد عربى ، وليست تركيا هى سوريا ولا إسرائيل هى اليونان . وإنما يبقى الخطاب الاستهلاكى مشتركا ، ومقومات تنفيسه بالإرهاب المسلح مشتركة . يضاف العنصر الفلسطينى المقيم على أرض لبنان مسلحا رسميا أو فى المخيمات باعتباره مناخاً خصبا لولادة الإرهاب فى ظل المتغيرات الديموغرافية والطائفية . ومرة أخرى تتحكم الجغرافيا السكانية فى تحويل النضال الوطنى والاجتماعى إلى نضالات من نوع آخر ، فكان الإرهاب العرقى لطرد « الغرباء » باسم القومية اللبنانية أولا ، فالطائفية المارونية أخيراً وكان الإرهاب المذهبى بدءا من الجنوب إلى حزام البؤس حول العاصمة ، يحمل لواؤه الإمام موسى الصدر باسم المحرومين و « السلاح زينة الرجال » . وكان الإرهاب الفلسطينى بدءا من وديع حداد والجبهة الشعبية وانتهاء بأبى نضال والمجلس الثورى لحركة فتح . ودخل الجيش السورى ذات صباح فدخل الجيش الإسرائيلى ذات مساء ، ولم تتخلف القوى الدولية (الامريكية أساساً) فى الظهر والفجر على السواء ، وتحول لبنان الذى لا تزيد مساحته عن العشرة آلاف كيلو متر مربع إلى ساحة قتال وتدريب على الإرهاب المتعدد الجنسيات والأديان والأهداف ، ولعبت الجغرافيا البشرية — وليس الصراع الطبقى مرة أخرى — دورا حاسما فى التطهير العرقى للمناطق والتهجير القسرى للطوائف ، فاكتست الحرب من الخارج لونها الطائفى الزاعق .

ولكنها لم تكن حربا طائفية ولا حربا أهلية ولا حربا بين الأجانب فوق أرض لبنان . كان اللبنانيون انفسهم قد اقاموا فى « الميثاق » غير المكتوب عام ١٩٤٣ نظاما طائفيا ليبراليا . ولا تدهش من المفارقة إذ كيف تجتمع الطائفية والليبرالية . ولكنه ميراث الاستعمار الغربى و «المتحضر» . اخترع اللبنانيون « ليبرالية الطوائف » فلم ينشأ من الأصل الوطن اللبنانى . وإنما تمزقت الهوية اللبنانية بين المخاوف من جهة والهواجس من جهة أخرى : مخاوف الديموغرافيا وهواجس الجغرافيا . ومن هنا كان التنازل الوهمى عن الارتباط بالغرب ، والتنازل الذى لا يقل وهما عن عروبة لبنان، فاتفق الجميع على الّا يتفقوا وقالوا « لبنان مكتف بذاته له وجه عربى » . أما العقل والقلب والصدر والبطن والساقان والقدم ، فقد رأتها كل فئة على هواها .

واقع الأمر أن التقسيم الطائفى لامتيازات السلطة لم يلغ قط الصراع الاجتماعى ، ولكنه نجح فى حماية « أهل القمة » من كافة الطوائف ، حماية مصالحهم وامتيازاتهم ونجح اكثر فى إقامة الحواجز الخفية بين المظلومين والمقهورين والمضطهدين من كافة الطوائف . كان الدين حاجزا

وكانت الطائفة أو المذهب حاجزا ، وكان العرق أحيانا حاجزا ، ولم يستطع اللبنانيون تحت أية شعارات أن يقيموا « الوطن » الذى يتطلب هدم هذه الحواجز .

وكانت جريمة القرن ــ الدولة اليهودية ــ قد تمكنت على مدى ثلاثة عقود أن تمنح المثال على الدولة الطائفية ـ الليبرالية فى ظل التحالف غير المعلن بين المؤسستين العسكرية والدينية . وكان الأمن الإسرائيلى ولا يزال قائما على تكوين دويلات طائفية مجاورة فى إطار ما يسمى بنظام الشرق الأوسط بديلا لما كان يسمى بالنظام العربى .. وهو النظام الذى كان بالرغم من كل مآزقه وثغراته قد أسس إستراتيجية على اعتبار إسرائيل « جسما غريبا » فى المنطقة . وكان هذا النظام يرى لبنان قطرا عربيا وعضوا مؤسسا لجامعة الدول العربية عنوان هذا النظام .

وكادت إسرائيل تنجح فى مسعاها لعقد « اتفاق ١٧ أيار » ثم نجحت بالفعل فى الاجتياح الشهير عام ١٩٨٢ ، وأصبح لها وجود « لبنانى » مساح فى الشريط الحدودى . غير أن «اتفاق الطائف » أوقف الحرب .

ولكنه لم يوقف الإرهاب : لأن الجنوب كان يتلقى الانعكاسات المدمرة لثلاثة أحداث كبرى فى وقت واحد : نجاح الخمينى فى الاستيلاء على الحكم فى طهران والاحتلال السوفياتى لأفغانستان ومعاهدة الصلح المصرى الإسرائيلى فى واشنطن .

(٣)

كان لبنان بالطبع « مصرفا » كبيراً للعرب ، وشاطئا وجبلا تفخر بهما السياحة العربية . أى أنه كان « سوق » الاقتصاد ونموذجا لاقتصاد السوق ، بامتياز . وإذا كانت الناصرية قد أتاحت لهذا السوق ـ دون أن تقصد ـ أعلى درجات الازدهار بين الخمسينيات والستينيات بالتمصير والتأميم ، فقد أوشكت حرب أكتوبر (تشرين الأول) ١٩٧٣ أن تصل بهذا الازدهار إلى منتهاه . ومعنى ذلك أنه يجب أن نتابع دور مصر فى التأثير على الأحداث اللبنانية خاصة حين يكون هناك تحالف ما بين مصر وسورية . كان انفجار ١٩٥٨ الذى سمىّ « ثورة » نوعا من الاشتباك مع الوحدة المصرية السورية . وكان جمال عبد الناصر وفؤاد شهاب هما اللذان وضعا حدّا للمأساة من قبل أن يضع لها « الانفصال » نهاية أخرى . كانت المصالح راقدة هناك تحت سطح الشعارات : الوحدة العربية من جانب ، ولبنان المستقل من جانب آخر . وحين اقبلت حرب ١٩٧٣ لم تكن وحدها ، وإنما كانت ثورة النفط فى بداية الطريق ، ولم يكن لدى مصر أى مانع من وصول الازدهار اللبنانى إلى ذروته القصوى . ولكن الرغبات شىء والجغرافيا السياسية شىء آخر . كانت مصر بحرب ١٩٧٣ تشق طريقا لنفسها وللمنطقة هو طريق الانفتاح الاقتصادى على السوق ، والانفتاح السياسى على إسرائيل . ومن يملك نقطة البداية لا يملك بالضرورة نقاط النهاية فضلا عن نقاط العبور على جانبى الطريق . ووصل لبنان فعلا بين عامى ١٩٧٣ و ١٩٧٥ إلى قمة الازدهار . ولكنها القمة التى بدأ منها الانحدار . كانت إسرائيل بالرغم من قوتها العسكرية وقدرتها على الردع النووى بلدأ محاصراً . وكان الهدف الصهيونى هو التوسع . ولكن التوسع الذى يعنى الغزو العسكرى فى مرحلة يستهدف غزوا من أنواع مختلفة فى مراحل أخرى . فالتوسع الاقتصادى والسياسى والثقافى هو الأصل . أما التوسع فى الأراضى فهو يخضع أولا وأخيراً لهذا الأصل .

وإذا كانت مصر أكبر دولة عربية قد فتحت بالصلح ثغرة فى الحصار المضروب حول إسرائيل ، فإن الدولة الصغيرة ـ لبنان ـ تشكل عقبة كأداء أمام الأهداف الصهيونية . ذلك أنها الدولة التى تحقق عمليا مبدأ التعايش السلمى بين ستة عشر طائفة . وهى أيضا الدولة التى تجسد نوعا من

بـــدايـــــات

الليبرالية ، وإن تكن ليبرالية طائفية . وهى كذلك دولة منفتحة على حضارة الغرب . ثم إنها أخيراً ، بل أولاً ، دولة الخطاب الاستهلاكى من الدرجة الأولى .. تتميز كمصرف ومشهد سياحى بجاذبيتها الخاصة للعرب . ونحن الآن فى زمن النفط ، وهو نفسه زمن الصلح ، لذلك كان لابد من الصدام بين الخطاب العسكرى الإسرائيلى المتعدد المستويات بدءا من الاقتصاد وانتهاء بالثقافة مروراً بالسياسة ، وبين الخطاب الاستهلاكى اللبنانى المتعدد المستويات ايضا بدءا من الديموغرافيا الطائفية والوجود الفلسطينى وانتهاء بالجغرافيا السياسية ذات العلاقة المباشرة مع سورية مرورا بالفقر الجنوبى المتاخم لإسرائيل والثروة النفطية المحاذية لحرب ١٩٧٣ .

هل يمكن والحال هكذا ، أن يكون الثالث عشر من أبريل (نيسان) ١٩٧٥ يوما من أيام المصادفة العمياء شاركت فى صنعه عربة تقل بعض الفلسطينين ومجموعة مسلحة من « الكتائب » فى برمانا ؟ '

أم أن اتفاقية سيناء الأولى لفك الاشتباك الأول ، كان لابد من أن تمر بنقطة ما فى لبنان توجز كل عناصر الاشتباك التاريخى فى الشرق الأوسط ؟ ويتحول لبنان كله إلى ساحة قتال تشترك فيها جيوش الدنيا ومليشيات الكرة الأرضية تحت رايات زاعقة بأجمل الشعارات : العروبة ، الوطنية اللبنانية ، المسيحية ، الإسلام ، حقوق الإنسان . أما الواقع فهو الذبح على الهوية والقصف العشوائى والقنص من مدينة إلى أخرى ومن جبل إلى الساحل ثم داخل المدينة الواحدة وبين أبناء الضيعة الواحدة والجبل الواحد والساحل الواحد . وتتحول التصفية الدموية بين أبناء الدينين الكبيرين إلى حرب بين أبناء الدين الواحد ، والطائفة الواحدة والمذهب الواحد . ويصبح « التقسيم » النفسى فالديموغرافى هو العنوان العملى الذى تراه إسرائيل حزاما امنيا من الدويلات الهشة ، وهو نفسه العنوان الذى تراه سورية امتدادا لأمنها الاستراتيجى . وهو العنوان الذى رآه الاتحاد السوفيتى السابق خريطة جديدة للنفوذ المتهافت . وهو أيضا العنوان الذى رآته القوات المتعددة الجنسية بقيادة الولايات المتحدة خطوطا حمراء فى طريق النفط . وهو العنوان الذى رآه الفلسطينيون نقطة مرور إلى القدس . ورآه السادات نقطة مرور إلى « السلام » .

اكتشف الجميع أن بروفة تقسيم لبنان هى العنوان الصحيح . ولم يكن الاكتشاف مجانيا ، وإنما كان أموالا هائلة وأسلحة متطورة وتنظيمات فوق وتحت الأرض ، وأجيالاً كاملة تترك المدارس والجامعات وتلتحق بالمتاريس ، وأجيالا كاملة تفد إلى لبنان من بقاع الدنيا بأعلى أجور المرتزقة .

وخلال خمسة عشر عاما كان لبنان قد استحال مهدا رئيسيا للإرهاب الجديد فى الشرق الأوسط ، يحمل فى تضاعيفه كل خصائص الإرهاب الدينى والطائفى والمذهبى والعرقى . صورة مصغرة للتطهير العنصرى والتهجير ، فالجغرافيا البشرية فعلت فعلها . وأضحت « المناطق » والزواريب والمدارس والجامعات وبيوت العبادة والعشائر والعائلات معامل حيّة لصناعة الإرهاب ومعاهد معتمدة لتخريج الإرهابيين . وأمسى لبنان أنقاضا فوق أنقاض وحين وضعت الحرب أوزارها بموجب اتفاق الطائف ، كان زعماء المليشيات قد أصبحوا مليونيرات ووزراء ومن ملّاك المزارع والقصور فى أوروبا وأمريكا . أما أغلبية اللبنانيين الذين لم يعرفوا معنى الفقر يوما ، فقد طاردتهم الأمراض والتشوهات النفسية والعصبية والغلاء الجنونى فى الأسعار والمنافى القريبة والبعيدة . واستحالت المقابر تلالا من الجماجم .

كان اللبنانى أكثر من (أشقائه) العرب عشقا للحياة ، فأرغمه خصوم لبنان من داخله ومن خارجه على عشق الموت . كان عنوانا للحريات والتعايش . فادخلوه زنازين صغيرة

منفصلة ليعانى من أهوال الحبس الانفرادى وكانه فى الحجر الصحى يكابد مشقة العزل ومن مخابىء الجغرافيا السكانية وملاجىء الغيتو الذهبى لم يستطع فى آتون القهر المتصل أن يرى من وراء القضبان والأسلاك الشائكة أن الخطاب الاستهلاكى كان بريقاً خادعاً يخفى أصحاب المصالح فى تجارة الدم . وأن الخطاب الطائفى لم يكن أكثر من قناع يخفى الأصابع التى تحرك خيوط اللعبة من وراء الستار .

ولم يكتشف ما هو أبشع : أن الخطاب الاستهلاكى والخطاب الطائفى وجهان لعملة واحدة وأن مصر التى تميزت بالوحدة الوطنية الصلبة لم يدهمها الإرهاب إلا حين دهمها الانفتاح الاستهلاكى وخطابه . وأن إسرائيل ـ جريمة القرن ـ سوف تبطن خطابها الاستهلاكى فى خطابها العسكرى فيصبح لبنان فريستها الأولى حتى لا تصب النفط فى شرايين العرب .

وعلى الحافة الحرجة بين نهاية ١٩٧٩ والحرب اللبنانية فى ذراها المشتعلة كان النفط يلعب دوراً مختلفاً بين عاصمتين ماأقرب إحداهما من آباره وما أبعد الأخرى ، ولكنهما معا سوف يتصلان بأقدار الشرق الأوسط والعالم والإرهاب أوثق الاتصال . كانت كابول وطهران يغليان بالصراع السافر على السلطة . وكانت السلطة فيهما قد آذنت بالرحيل ، فالحكم الشيوعى فى أفغانستان أقرب إلى تمثيل الأقلية السياسية المرتكزة على أوتاد فوق السطح تشدها حبال أوهى من خيوط العنكبوت . وحكم الشاه فى إيران يحاكى أتاتورك فى غير زمانه . هناك القبائل وهنا المشايخ . ولكن الجغرافيا السياسية تدفع موسكو إلى الهبوط بدباباتها بحثا عن أمنها لا عن أى شىء آخر ، فلا نفط ولا ثروات أخرى ، ولكنه الأمن . بعد أقل من خمس سنوات على خروج الأمريكيين من فيتنام ، يهبط الجيش الأحمر فى الأرض الجرداء ليحمى نفسه . ويثب الخمينى إلى الحكم فى إيران بعد أن « تطوع » الشاه وخرج سالما . طائرة تذهب وأخرى تجىء ، وكأننا فى مباراة سلمية ، ولسنا فى إحدى دول العالم الثالث .

ولكن واشنطن فهمت الرسالة السوفياتية فى كابول والرسالة الخمينية فى طهران على نحو مختلف . توهمت أولا أنهما رسالة واحدة . ومن ثم وضعت ثقلها كله فى تحويل البلدين إلى ساحتى قتال : بين الأفغان والسوفيات فى افغنستان ، وبين إيران والعراق حول شط العرب .

دار الفهم الأمريكى حول الجغرافيا ومنابع النفط ، والنفط ، وأن السوفيات لا يحلمون بالمياه الدافئة وحدها ، وإنما بالطريق إلى النفط . صحيح أن الاتحاد السوفياتى السابق هو الدولة النفطية الأولى فى العالم ، ولكن الأمر الاستراتيجى يعنى تأمين الطريق إلى النفط ولأن السوفيات لم يتخذوا موقفا مناوئا للحكم الإسلامى الجديد فى إيران ، فقد تأكدت واشنطن من صحة تحليلاتها .

وهذا ما كان . وقد أصبح الملف الأفغانى الآن مفتوحا عن آخره فعرف العالم دور المخابرات الأمريكية فى تجنيد الشباب العربى والمسلم وتيسير انضمامهم إلى معسكرات باكستان المتاخمة للحدود الأفغانية ، وقد ساهمت دول عربية وإسلامية بالمال والسلاح فى هذه الحرب .

كذلك لم يعد سراً أن الغرب والسوفيات والصين ، كانوا يمدون العراق وإيران بالسلاح وكشف الخطط والمناورات . وفضيحة « إيران جيت » علامة بارزة على تأجيج الحرب .

وقد جاء قرار جورباتشوف بالخروج من المستنقع الأفغانى بعد عشر سنوات بمثابة المقدمة الواضحة للتحولات الجذرية التى أدت بعد عام واحد إلى تفكك الاتحاد السوفياتى كما جاء قبول إيران لقرار مجلس الأمن بوقف إطلاق النار فى شط العرب تمهيدا معقدا لاشتعال حرب الخليج الثانية .

واقع الأمر أن حرب افغانستان لم تتوقف إلى اليوم ، سواء بين القبائل

بـــــدايــــــات

المتصارعة على السلطة بما يشمل عليه هـذا الصراع من أقنعة عـرقية او مذهبية ، او بما أفرزته هذه الحرب من ظاهرة « العرب الأفغان » الذين ينتشرون بين الجزائر ومصر انطلاقا من باكستان والسودان ، ويفاقمون من ظاهرة « الإرهاب » الذى يتستر بالدين

واقع الأمر أيضا أن حرب الخليج الأولى باسم تصدير الثورة (أى الإسلام السياسى) قد استمر على نحو مختلف فى جنوب لبنان ، وعلى نحو أكثر اختلافا فى حرب الخليج الثانية . وامتد لهيبها من داخل إيران إلى خارجها باتساع العالم فيما يعرف بالإرهاب الجديد .

وهكذا انطلقت الشرارة العنصرية الجديدة من الخطاب الاستهلاكى الملتبس بالجغرافيا البشرية من جزيرة صغيرة فى البحر المتوسط ـ قبرص إلى دولة صغيرة فى الشرق الأوسط حيث حظيت الشرارة فى النقطتين الصغيرتين بالكساء الطائفى ، ثم انطلقت شرقا فى أعقاب النفط حيث تدثرت بمزيد من الإرهاب باسم الدين .

وهناك ، حيث تهاوت الإمبراطورية السوفياتية ، كان الانفجار الأكبر شرقاً وغرباً من مستصغر الشرر .

(٤)

لم يكن سوى الخطاب الاستهلاكى كامنا هناك ، بعد هبوط أسعار النفط وتشبع السوق العالمية ، عندما اشتعلت حرب الخليج الثانية بغزو العراق للكويت .

ولم يكن سوى الخطاب الاستهلاكى كامنا هناك ، بعد أن وصلت ثورة الاتصال والمعلومات إلى كل بيت سوفياتى . عندما بدأ مسلسل انهيار الإمبراطورية بدءا من إعلان استقلال دول البلطيق وانتهاء بتفكك أوصال « الاتحاد » واختفائه من خريطة العالم .

وقد كانت هنا وهناك ، دون ريب ، من الأسباب السياسية والاقتصادية ما يهيىء ويدفع العراق إلى غزو الكويت ، ومـا يحفـز ويحـرض الإمبراطورية السوفياتية على التفكك والانحلال .

ولكننا لا نبحث هنا عن الأسباب والمقدمات فالماضى أو التاريخ لا يضمر سوى الاحتمالات والوعود ، ولا يقود بالضرورة ولا يتحكم بالحتميـة فى النتائج . ذلك أن السياق التاريخى ذاته قد يشتمل على متغيرات طارئة من خارجه فتتزلزل الثوابت وتنزع عنها صفة الإطلاق .

وقد حدث بالفعل قرب نهاية العقد الثامن من هذا القرن أن وصل التخلخل ـ وليس الخلل ـ بالمطلقات إلى ذروة من التفاعلات النظرية والتطبيقية بشرت الإنسانية جمعاء ، بأننا على أعتاب عصر جديد وعالم جديد . كانت العلوم الطبيعية قد أنجزت ما يغير ثوابت الجغرافيا إلى الفضاء الكونى . ومن الفيزياء الحديثة إلى الهندسة الوراثية ، كانت قوانين العلم تبدل دمها لا جلودها وثيابها فحسب . وقد تدخلت القوانين الجديدة فى صياغة الوسائل والغايات بدءا من تكنولوجيا الإنتاج وانتهاء بتكنولوجيا الاستهلاك مروراً بتكنولوجيا السلاح .

ولم يكن للفلسفة والاقتصاد وبقية العلوم الاجتماعية أن تكتفى بالفرجة والانبهار بما يجرى فى ساحة العلم الطبيعى وتقنياته العلمية المسماة بـالتكنولـوجيا . وإنمـا كان العلم الاجتماعى رابضا فى قلب المتغيرات الحثيثة مواكبا لها متفاعلا معها .

وفى ظل الليبرالية كان من الممكن للغرب الراسمالى أن يحتوى الكثير من الأزمات الخانقة يحتويها ولا يلغيها . ولكن الأمر لم يكن على هذا النحو فى ظل الشمولية الشرقية تحت راية الماركسية أو تحت الرايات الملفقة فى العالم الثالث ... ليس لأن العلم الطبيعى كالعلم الاجتماعى تحت هذه الرايات ولذلك يعانى من أهوال القمع ومعـوقات التقـدم فقط ، بل لأن

استراتيجيات الحكم الشمولى هنا وهناك لا توازن بين الوسائل والغايات ، كما انها تفتقد القدرة على استشراف الغايات الحقيقية والوسائل المنسجمة معها وتستبدل بها صياغات المصلحة المباشرة للطبقة الحاكمة ووسائل الإيدولوجيا فى حراسة هذه المصالح .

لذلك أمكن لليبرالية الغربية أن تحقق لشعوبها قدراً من الرخاء والرفاهية بالرغم من كل عوراتها جنبا إلى جنب مع تفوقها فى سباق التسلح الذى وصل بها إلى مشروع حرب الكواكب . بينما كان الهم الاكبر للاستراتيجية الشمولية هو التوازن النووى فانجزت فى تكنولوجيا السلاح ما حقق لها هذا التوازن عدة عقود ، ولكنها فى مواجهة ما سمى « المبادرة الاستراتيجية » للولايات المتحدة خسرت السباق . ولكن الخسارة الأخطر شأنا كانت فى التكنولوجيا المتوسطة وما دونها والتى ندعوها بتكنولوجيا الإنتاج وتكنولوجيا الاستهلاك . وهكذا اعتمدت الدول الشمولية أجالا طويلة على سرقة هذه الأنواع من التكنولوجيا وأيضا على استيراد بعض المواد الغذائية الأساسية . فلم تستطع قط أن تعوض خسائرها فى الإنتاج ولا أن تلبى تبعا لذلك احتياجات الاستهلاك . ولم يصل الأمر بالإمبراطورية الواسعة الأرجاء أن تستورد القمح من امريكا، بل وصل بها الذل أن تستجدى من الدول الأوروبية « معونة الشتاء » . وهكذا كانت مأساة المفاعل النووى تشيرنوبيل جنبا إلى جنب مع مسهد الشحاذة الشتوية تكذيبا فاجعا للاستراتيجية الشمولية التى ادعت أولا تأميم الحرية لمصلحة الرخاء فلم تحقق الحرية ولا الرخاء . ثم ادعت ثانيا حماية الأمن القومى ، فاستطاع شاب سويدى بإحدى طائرات الهواة أن يهبط بها فى الميدان الأحمر .

وإذا كانت الأوضاع العراقية تختلف فى التفاصيل ، حيث استطاع النظام الشمولى أن يفتح أفاقا للتنمية الزراعية والصناعية ، إلا ان انحراف الغايات السياسية فى ظل الدكتاتورية هو الذى انحرف بالتنمية الوطنية الناجحة إلى الحلم الإمبراطورى . ومن ثم كانت استراتيجية المغامرات العسكرية المتعاقبة التى استنزفت الموارد حربا بعد حرب حتى انتهى الأمر بالعراق ، أيًا كانت الأسباب أو الادعاءات ، إلى ما وصل إليه من دولة غنية إلى دولة يعانى شعبها ويلات التجويع والتركيع الاقتصادى والسياسى . وكما سقطت الاستراتيجية الشمولية فى « الاتحاد » السوفياتى ، المعلنة ، بعد ثمانى سنوات من الحرب مع إيران « تنازل » العراق عما كان يراه حقوقا تاريخية ثابتة ، وبعد غزوه للكويت ولدت فى شماله دويلة غير شرعية يحميها الأجنبى ، وتقلصت سيادته الجوية على جنوبه ، أخذت مشاريعه النووية تتبدد فى الهواء وكان الخطاب الاستهلاكى فى ذلك كله كامنا فى النزعة الإمبراطورية إذا تخلينا عن الادعاءات حول العروبة والإسلام وفلسطين ، كانت المذكرة العراقية إلى الجامعة العربية عشية غزو الكويت عن «حقل الرميلة » لا عن العروبة أو فلسطين كما كانت المذكرات العراقية إلى مجلس الأمن عن شط العرب لا عن الإسلام .

وإذا كانت التفاصيل قد اختلفت بين المصير السوفياتى والمصير العراقى لاختلاف السياق ، فإن الاتفاق بين بعض النتائج يحتاج إلى إيضاح : إن الاختلال الفادح بين الوسائل والغايات فى ظل الحكم الشمولى هو الذى قاد إلى اختلال أفدح بين الإنتاج والاستهلاك بحيث أصبح الامر ــ دون تطابق حرفى ــ كما نرى فى الشتاء المأسوى الممتد فى روسيا ، والأزمة الاقتصادية الخانقة فى العراق ، والنقطة الجوهرية الثانية فى التشابه بين الحالين ـ الروسى والعراقى ـ هو الغياب المطلق عن روح العصر الجديد بمتغيراته المتلاحقة . كانت الشمولية وستظل حجابا سميكا يحول دون رؤية ما يجرى فى العالم . وهو الأمر الذى أدى من موقعين مختلفين إلى «الأسلوب » الذى تفككت بواسطته الإمبراطورية السوفياتية دون وعى من قيادتها الإستراتيجية باننا ندخل عصر

بـــدايـــات

« نهاية الإمبراطوريات » . وهو العصر الذى تشكل ثورة الاتصال والمعلومات عموده الفقرى . ويشكل الخطاب الاستهلاكى أنماط الإنتاج ، ويرتب محتواه سلّم القيم بين الوسائل والغايات . وبينما كان عصر نهايات الإمبراطوريات يدخل صراعا مكشوفا يدمر الإمبراطوريات السوفياتية من داخلها ، كانت القيادة السياسية العراقية تعبىء قواها ومواردها وطاقاتها لبناء إمبراطورية من خارجها . هذه الغيبوبة عما يجرى فى العالم والعصر هى التى أفضت إلى نتيجة متقاربة سواء بتفكك الاتحاد السوفياتى السابق إلى جموريات ثم إلى دويلات عرقية متطاحنة ، أو بالتهديد الواقعى للعراق بالتقسيم العرقى والمذهبى

والنقطة الثالثة فى الاتفاق بين النموذجين هى أن الخطاب الاستهلاكى الذى اتخذ شكل الغزو لأفغانستان أو الكويت كان لمصلحة الطبقة الحاكمة وحدها . وهى الطبقة التى ما زالت تحكم فى الجمهوريات السوفياتية السابقة كلها - بما فيها روسيا — فالقيادات فى غالبيتها هى ذاتها القيادات الشيوعية وقد غيرت جلودها لمتابعة مصالحها القديمة والمستجدة فى ظل الانفتاح الاستهلاكى . وهى أيضا الطبقة العائلية التى ما زالت تحكم العراق .

غير أنه يجب أن نشير إلى أنه بالرغم من المداخلات الإقليمية والدولية سواء فى الاحتلال السوفياتى لأفغانستان أو فى الاحتلال العراقى للكويت ، تبقى هناك خصوصية فى الحالة الأخيرة . وهى أن العراق فى محاذاة الخطاب الاستهلاكى برهن حكامه على أن بقاءهم فى الحكم مرتبط بالمجتمع العسكرى ، أى بقاء الدولة والمجتمع فى حالة حرب . وبالتالى فقد أعطى إيران ، ضمنا ، حق « تصدير الثورة » ، كما أعطى قطاعات من الرأى العام الكويتى حق الانسلاخ عن النظام العربى حتى لا أقول عن العروبة . وإذا كان « تصدير الثورة » مجرد شعار يخفى الطموح إلى مدّ الهيمنة على الخليج بكل ما يعنيه ذلك اقتصادياً وسياسياً (وعسكريا فى الشرق الأوسط : لبنان والسودان) ، فإن ردود الفعل لدى بعض القطاعات الكويتية يعنى التقوقع والانكفاء على الذات . والمسئول عن كلا الموقفين والتداعيات التى نشات عنهما هو القيادة العراقية ، حتى مع التسليم جدلاً بأنها استدرجت فى المرتين . وهى مسئولية تتجاوز الإدانه والمحاكمة إلى ما هو أخطر ، لأن حربىّ الخليج الأولى والثانية شاركتا بقوة الأمر الواقع — بغض النظر عن النوايا — فى صياغة الخريطة الجديدة للشرق الأوسط وفى صناعة الخطاب الاستهلاكى كأحد وجهىّ الخطاب الإرهابىّ العرقى والدينى والطائفى . لقد وصلنا بموجب هذا الخطاب المزدوج من الانتفاضة إلى اتفاق غزه — أريحا إلى الحرب الأهلية الفلسطينية غير المعلنة ، رغم أنف الصواريخ العراقية على تل أبيب . ووصلنا بالانقلاب « الإسلامى » السودانى إلى انفصال غير معلن للشمال والجنوب . ووصلنا « بالثورة الصومالية » إلى دويلة « أرض الصومال » والحرب الأهلية المعلنة فى بقية الصومال ، ووصلنا بالجزائر من إعلان الديموقراطية إلى إعلان الحرب الأهلية . ووصلنا بالهامش الديموقراطى فى مصر إلى لغة السلاح فى الحوار السياسى .

هذه بعض نتائج الخطاب المزدوج للاستهلاك والإرهاب الذى لم يكتب فى حرب الخليج الأولى أو الثانية ، وإنما كتبته فى البداية النتائج السياسية والاقتصادية لحرب ١٩٧٣ وثورة النفط ، وأعادت صياغته حرب لبنان وثورة إيران . ولكن حرب الخليج الأولى وحروب إسرائيل الدائمة وحرب الخليج الثانية هى التى وضعت النقط على الحروف وتكفلت بإبلاغ كل من يهمه الأمر ثلاث لاءات : لا للنظام العربى ، لا للعلمانية ، لا للديموقراطية مقابل : نعم لنظام الشرق الأوسط ، نعم للانفتاح الاستهلاكى ، نعم للديكتاتورية .

وكان من الواضح تماماً أن بلاداً كالصومال والسودان ومصر والجزائر

التى شاع فيها الإرهاب باسم الدين بدرجات متفاوتة أو التى سادها التشرذم العرقى ، هى الأقطار التى تعانى بدرجات مختلفة من الفساد بدءاً من الاختناق الاقتصادى وانتهاء بالمجاعة كما هو الحال فى الصومال.وكان من الواضح كذلك أن السقوط الفعلى للنظام العربى فى حرب الخليج لا يقل هولا عن السقوط الفعلى للإمبراطورية السوفياتية .

وإذا كان السقوط السوفياتى قد بدأ من الأطراف ، أى من نوافذ أوروبا الشرقية حتى دق أبواب موسكو فيما يشبه حصار الأطراف الضعيفة للمركز القوى ، فقد عاد المركز الضعيف ليؤثر سلباً فى الأطراف حتى تجاوز تأثيره الحدود السابقة للإمبراطورية إلى البلقان . ومن حظ تيتو أنه لم يشهد « الاتحاد اليوغسلافى » الذى بناه طوبة طوبة وهو ينهار شظايا عرقية وطائفية

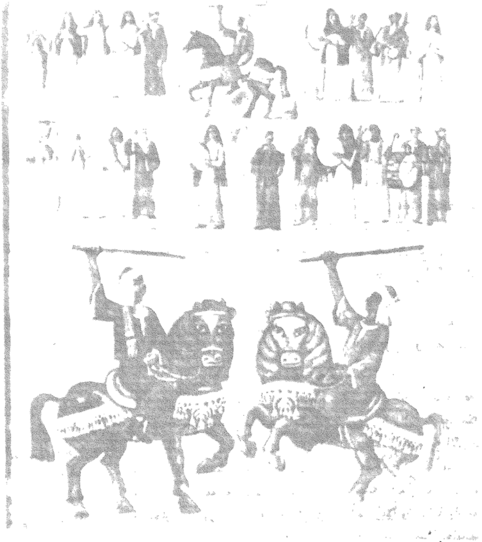
وإذا كان النظام العربى قد تمزق بأسلوب الأوانى المستطرقة بين المحيط والخليج ، فإنه قد وقع فى الوقت نفسه بين المطرقة الإيرانية والسندان الإسرائيلى حيث ترى كلّ من طهران وتل أبيب نفسها البديل للنظام العربى الراهن . هل نقول إنها ليست مفارقة أن الدولة اليهودية والدولة الإسلامية كلتيهما تقوم على أساس دينى ؟ أم أن المفارقة لا تصمد طويلاً أمام اللعاب السائل حول سوق الشرق الأوسط ؟ ومن خلف الإرهاب المباشر وغير المباشر الذى تقوم الدولتان بممارسته وتصديره ؟ وكيف نفسر ازدهار الخطاب الاستهلاكى فى موازاة تدهور النظام العربى ؟

لعل المفارقة الكبرى فى التاريخ المعاصر أن هذا العصر والعالم الجديد الذى يوشك على الولادة ، هو ثمرة انفجار الإمبراطورية السوفياتية وانفجار النظام العربى معاً ، فأصبح الأمر انفجاراً عالمياً . ذلك أن الاتحاد السوفياتى السابق لم يكن إمبراطورية بالجغرافيا وحدها وإنما بالسياسة والاقتصاد والثقافة أيضاً . ومن ثم فانفجاره يتجاوز حدوده إلى التأثير فى العالم بأكمله ، حتى فى خصومه . الانفجار السوفياتى غيرّ خريطة العالم على المستويات كافة وخاصة على المستوى الاستراتيجى . كذلك النظام العربى فانفجاره الخفى والمعلن لا يؤثر على حدوده الاستراتيجية وحدها فهو يتصل بالعالم أوثق الاتصال سواء بطاقاته المادية وفى مقدمتها النفط أو طاقاته البشرية والروحية وفى طليعتها الإسلام . لذلك فإلغاؤه عملياً بإحلال نظام الشرق الأوسط مكانه هو تغيير جوهرى فى البنية الإقليمية والدولية على السواء .

والمفارقة الأخيرة أن يتفجر النظامان ، السوفياتى ، والعربى ، فى توقيت مشترك فيحدث الزلزال انقلابا عالميا بعيد المدى لم تتوقف « توابعه » بعد . نعم ، كانت هناك مقدمات وحيثيات ومبررات ، ولكن رادارات أهم مراكز الأبحاث فى العالم لم تسجل « نقطة التحول » من العالم القديم إلى العالم الجديد على هذا النحو ، ولم تحطنا مراصد الدنيا لا بموعد الزلزال المزدوج ولا حجمه ولا بقوته التدميرية .

إنه بالطبع تدمير عالم قديم يوشك على الزوال ليفسح مكانا لبناء عالم جديد . والبشرية الآن بأسرها والكون بأكمله فى حالة مخاض عسير ، هى حالة السيولة الشاملة . سيولة جغرافية وتاريخية وأيديولوجية . وربما كان من أبشع تجلياتها هذا التفتت العرقى والطائفى ، فلسنا بالقطع فى زمن انبعاث القوميات ، وإنما هو التشرذم العنصرى . وهو التشرذم الذى يرتبط منه الخطاب الاستهلاكى الجديد بخطاب الإرهاب الجديد ، ليس فى بلادنا وحدها وإنما فى العالم أجمع ■





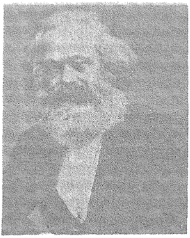
الاشـــــتــــــراكـــــــات

ترجو مجلة «القاهرة» قراءها المشتركين فيها أو الذين يرغبون فى الاشتراك ، أن يرسلوا الشيكات أو الحوالات البريدية باسم الهيئة المصرية العامة للكتاب .

المواجهات

نهاية الأمل وصدمة المستقبل

نهـــاية الأمـــل



ماركس



التوسير



هابرماس

في هذا المحور نقدم مجموعة من النصوص والمراجعات التى تدور حول قضيتين متشابكتين هما قضية نهاية التاريخ والتى سبق لنا وخصصنا لها اكثر من محور ، ثم قضية « صدمة المستقبل » .

فيكتب « توماس فيرانزى » المفكر الفرنسى مقالته « ماذا بعد ماركس ؟» الذى يؤكد فيه ضرورة السعى نحو تطوير الاشتراكية على أن يكون ذلك بعيداً عن ماركس ، لإيجاد مراجع فكرية جديدة تعيد للاشتراكية شرعيتها .

وبصرف النظر عن دقة هذه الآراء ، ومدى اختلافنا معها إلا انها تطرح السؤال الذى يقول هو نفسه كان مجرد الخوض فيه نوع من انتهاك الحرمات ، وليس فى العلم حرمات .

إريك فيل ، وهو مفكر فرنسى آخر ، يتحدث هنا عن مفهوم أخلاقى للحرية تكون الثقافة الجادة والعميقة والعدل الذى ينشر اجنحته على البشر اجمعين ، هى اعمدته الأساسية حتى يبلغ البشر ما يسميه نهاية تاريخ المآسى والفظائع التى نعيشها حتى هذه اللحظة .

وعن صدمة المستقبل نقدم مراجعة كتبها الناقد والمحلل الأمريكى « أروين ستلتسر » عن المؤرخ البريطانى بول كيندى الذى كان قد نشر كتابه الهام « صعود

وصدمة المستقبل



كانت



هيجل



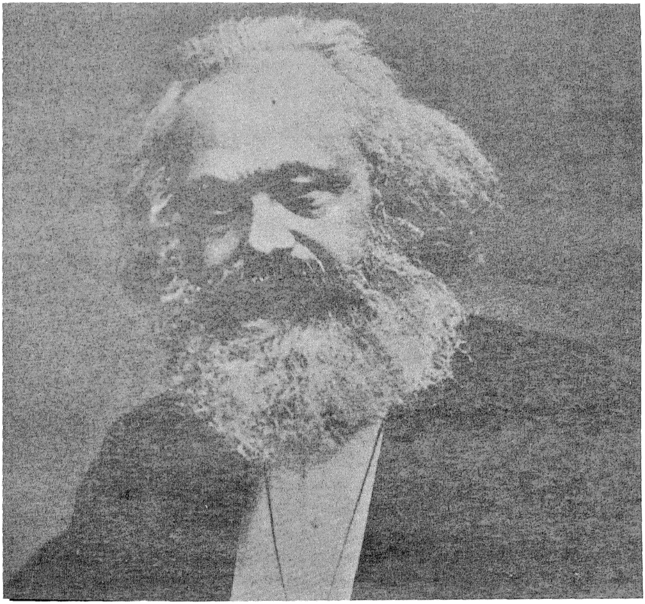
جارودى

القوى الكبرى وانهيارها » منذ سنوات فاثار لغطا هائلاً فى الدوائر العلمية حول نظرته المتشائمة لمستقبل الولايات المتحدة التى تنبا بسقوطها مثلما اضمحلت القوى الإمبريالية الكبرى فى القرن التاسع عشر ، والمراجعة عن كتاب بول كيندى الأخير « الاستعداد للقرن الحادى والعشرين » الذى يواصل فيه ما بداه فى كتابه الأول حيث يرسم صورة لما سيكون عليه الحال فى القرن القادم الذى سيتسم بكثافة هائلة فى السكان ، وندرة مجحفة فى الموارد ، حسبما يرى . مما يهدد بتقوض النظام فى العالم .

فى المحور ايضاً نقدم عرضاً وافياً لكتاب « الفن توفلر » وهو من اهم المفكرين المستقبليين فى الوقت الراهن « تحول السلطة » ثم ترجمة كاملة للفصل السادس من الكتاب ، وهو الفصل الذى راينا انه الأكثر تمثيلاً لفكره فى الكتاب .

بعد ذلك نقدم نص الفيلسوف الفرنسى المعاصر « إدجار موران » المعنون « التدهور » الذى يشرح فيه ما حاق بكلمة الاشتراكية من فقدان لمصداقيتها ضمن سياق انهيار البلدان المسماة بالشيوعية إلى أن تجمد المعنى درجة درجة فى ظل الاشتراكية الديمقراطية ، نتبعه بنص « آرنوسبير » و « جان بول جوارى » اللذين ينطلقان من نهج مختلف عن نهج « موران » فى مقاربتهما لمفهوم الأمل بعد الانهيار .

مـــــــاذا بعــــــد



توماس فيرانزى

ترجمة : كاميليا صبحى

ماركس

فـ « إن الاشتراكية لفى نزعها الأخير» ذلك ما كشف عنه مؤخراً ميشيل شارزا ، المكلف من قبل الحزب الاشتراكى (الفرنسى) بإعداد مشروع جديد يهدف إلى تحديث اليسار . ولا يسعنا سوى التسليم بما قاله .

فالاشتراكية بصورتها الشيوعية قد أثبتت فشلها ، كما تؤكد لنا يوماً بعد يوم التطورات التى طرأت على دول أوروبا الشرقية . ولقد خفت حدة الاشتراكية الديمقراطية حتى ليصعب الآن تمييزها عن الليبرالية . ولعل المثل الفرنسى أبرز دليل على ذلك ، وخاصة منذ أن تغير قادة الحزب فى الثمانينيات .

فهل حان وقت التخلى عما كان ولمدة قرن من الزمان « الأسطورة القائدة لليسار » ؟ أم لايزال ثمة أمل فى بعثه إلى الحياة من جديد ؟ إذ أنه إبان ندوة عقدت فى شهر يونيو الماضى بمبادرة من مجلة «أكتويل ماركس» لم يتحرج بعض المفكرين الماركسيين من طرح سؤال ، طالما كان مجرد الخوض فيه ، وحتى وقت قريب ، نوعا من انتهاك الحرمات ؛ والسؤال هو ، هل غدا للفكر الاشتراكى مستقبل ؟.

إذا تمنينا مع الحزب الاشتراكى أن يكون الرد بالإيجاب فمن الضرورى أن نسعى نحو تطوير الاشتراكية على أن يكون ذلك بعيداً عن ماركس لإيجاد مراجع فكرية جديدة تعيد للاشتراكية شرعيتها ، إذ أن الاشتراكية إلى جانب الماركسية ، وهو المذهب الذى ارتبطت به تاريخياً ، لفى أزمة . وحتى من لا يرفضون الاشتراكية فى فرنسا يريدون إثراءها وتحديثها بإسهامات فكرية جديدة ، يسعون إليها من خلال أصحاب النظريات الفكرية ويبرز من أساتذة الفكر اليسارى الجديد ثلاثة أسماء ، أولها «إدجار موران» وهو فرنسى الجنسية ، وما يستوقف الاشتراكيين من مؤلفاته الغزيرة والمتنوعة ، تأملاته عن مفهوم «التعقيد» الذى يتيح الفرصة للارتقاء بمستوى ذكاء التعددية .

ثانى تلك الأسماء هو «جون راولز» الأمريكى الجنسية ، ومنذ بداية ظهور نظريته عن العدالة بالولايات المتحدة منذ ٢١ عاماً أضحت موضع اهتمام وعناية بالغين ، خاصة بعد أن توجهت إلى الفرنسية منذ أربع سنوات .

أما الثالث فهو جورجن هابرماس ، الألمانى الجنسية ، وقد كتب ميشيل سارزا موضحاً نظريته عن «المدى الجماهيرى» وخاصة فيما يتعلق بـ «السلوك الاتصالى» والتى ترجمت عام ١٩٨٧ ، وقال إنها تعد أساساً لدراسات عديدة تتناول تنظيم المجتمع السياسى وسبل إقامة روابط اجتماعية قائمة على العقلانية والديمقراطية .

ومن يسعون لإحياء الاشتراكية بعد ماركس ، لا تخلو مناقشاتهم فى ندوة أو حلقة بحث ، أو مقال بمجلة أو كتاب متداول من أحد تلك الأفكار التى يطرحها هؤلاء الفلاسفة الثلاثة

نظرية موران عن التعقيد

ليس إدجار موران وحده مؤسس نظرية «التعقيد» ولكنه أحد الذين يسعون جاهدين من أجل توسيع مدى تطبيق تلك النظرية ليتعدى «العلوم الطبيعية» إلى «العلوم الاجتماعية» فمنذ عشرين عاماً ، قلبت نظرية «التعقيد» البحث العلمى رأساً على عقب ، فأسهمت ، كما يقول «إيليا بريجوجين» فى إرساء «تفكير علمى جديد» يعيد النظر فى المفهوم القديم للحتمية . ولكى يصلح

نهاية الأمل وصدمة المستقبل
مـــاذا
بعـــد مـــاركس ؟

هذا التفكير لنهاية القرن العشرين ، وبداية القرن الواحد وعشرين لابد أن تصاحبه عملية تحليل للمجتمع تأخذ فى الاعتبار التطورات المعرفية المعاصرة الأخيرة ، مثلما فعلت الماركسية إبان ظهورها .

وقد كتب جان لوك ميليشون - مؤسس المدرسة الاشتراكية الجديدة هو وزميله جوليان دراى - يقول : «إن أزمة أفكارنا لهى أعمق بكثير مما يبدو . ولعل أخطر ما فى الموضوع أن تلك الأزمة تسرى على المراجع العلمية التى يستند إليها اليسار منذ نشأته وحتى يومنا هذا لإيجاد مبرر لمشروعاته ، ويمضى جان لوك ميليشون فى حديثه مبيناً الأسباب التى جعلت تلك المراجع بالية ، فيقول : «لقد استلهم اليسار مادته الأولية من أحد صور الحتمية واستخلص تعريفا غير مكتمل لمراحل التاريخ من خلال ما وصلت إليه العلوم الطبيعية فى بداية القرن الحالى . وفى كتابه « نحو اكتشاف بداية الخلق » يلجأ ميليشون بصفة خاصة لنظرية الخلق والتى تعد أحد أشكال نظرية التعقيد - فى محاولة لتجديد المادة الأساسية للفكر الاشتراكى ، منهياً بذلك العهد مع مبدأ الحتمية القديم المستوحى من فكر داروين ، وكذلك مع علوم الطبيعة التقليدية التى كان من نتاجها على سبيل المثال فكرة «أن الرأسمالية تولد الاشتراكية بنفس حتمية التحولات الطبيعية » .

العدالة كما يراها راولز :

لا تطرح نظرية التعقيد مجرد فكرة أن الأشياء أكثر تعقيداً مما نظن ، فالفائدة من هذه المقولة متواضعة بل تتمثل أهميتها فى أنها تمنح أدوات ، أو على أقل تقدير ، كما يضيف إدجار موران ، هى ترسى منهجاً للبحث . ولن نعرض هنا بالتفصيل لنظرية موران ، ولكننا سوف نكتفى بعرض فكر واضعى نظرية التعقيد فهم يرون : «إن ما نستطيع القيام به شىء معقد ، لهو أعقد إلى أبعد الحدود من الشىء ذاته أو بعبارة أخرى ، إذا كان البشر هم نواة المجتمع ، فالمجتمع يفوق إدراكهم لكونه معقداً كل التعقيد بالمقارنة بهم وعلى ذلك ، فعلينا أن نتقبل ما يتضمنه التاريخ من احتمالات غير مؤكدة ، الأمر الذى يسميه ميليشون نقلاً عن نوران «الحوار الثرى بين النظام والفوضى»

ويعد جون راولز أحيانا فى الولايات المتحدة مفكر الاشتراكية الديمقراطية وداعيها . غير أن اليسار متمثلاً فى الماركسيين يلوم عليه تكيفه السريع مع التفاوت الاجتماعى وعدم المساواة . أما اليمين متمثلاً فى الليبراليين فينتقدون الدور المبالغ فيه الذى يمنحه للدولة . ويطرح الفيلسوف الأمريكى بالفعل أفكاراً مفيدة لمن يريدون إقامة «اشتراكية السوق» وهو على حد قول ميشيل شارزا ، يتيح الفرصة للتعريف بمشروع لا يقرن الحرية بالليبرالية ولا يخلط بين الحق والنفعية .

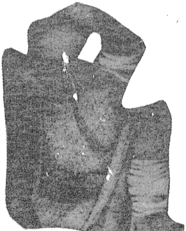
ويقترح جون راولز فى الواقع أن يرتكز النظام الاجتماعى على مبدأين : مبدأ الحرية ، الذى يؤكد على أهمية تساوى حق الأفراد فى الحريات الأساسية ؛ ومبدأ الاختلاف أو التباين الذى يعترف بعدم التكافؤ الاجتماعى على أن يرتبط ذلك بإتاحة فرص عمل للجميع فى ظل تكافؤ عادل للفرص ، بهدف تحسين أوضاع الأفراد الأكثر معاناة ومن المؤكد أن مبدأ الاختلاف هو وراء ما يثيره كتاب راولز من جدل عنيف ، بيد أنه يفتح آفاقاً شديدة الثراء . فهو يتجنب أخطاء مذهب المساواة مع رفضه الشديد لأن يتم التضحية بأحد ، أيا كان من أجل رخاء ورفاهية المجتمع بأسره ، وهو الأمر الذى قد تلجأ إليه الليبرالية الاقتصادية . ولقياس أثر تلك النظرية لابد من مراجعة كل الدلائل الخاصة بها . وبما أننا بصدد التنويه عن أهمية نظريات راولز ، فلنتذكر أنها ربما تكون أكثر النظريات تعرضاً للنقد والتحليل ، بل إنه منذ ظهور نظريات جون ستيورات ميل فى القرن الماضى لم ينشأ جدل واسع على هذا النحو فى البلدان الأنجلو ساكسونية . ولا يمكن لمن لا يَوَدون الاستسلام لانهيار الإيديولوجيات تجاهل تلك الأفكار ومثلما حدث لنظريات ماركس فى الماضى القريب ، يبدو أنه من الصعب على اليمين واليسار على حد سواء ، تحديد ملامح فكر راولز فى الوقت الحالى .

فبالنسبة لليمين يرى روبرت نوزيك ، وهو أحد واضعى النظريات الأساسية للدولة الصغرى ؛ أنه يتعين من الآن فصاعداً على الفلسفات السياسية أن تعمل فى إطار نظرية راولز ، أو على الأقل أن تشرح سبب عدم أخذها بها . أما بالنسبة لليسار فلقد قام المسؤولون بمجلة «أكتويل ماركس» الذين سبق وأن أشرنا إليهم فى هذا المقال بمراجعة فكر ماركس فى ضوء نظرية العدالة . ويسعى « جاك بيديه » جاهداً لإدراج آراء راولز فى التاريخ مع التنبيه على أن هذا الفكر ما هو إلا «تعريف للمجتمع العادل ولا يتضمن توضيحاً لكيفية تحقيق هذا المجتمع » .

الاتصال كما يراه هابرماس .

أما المنبع الثالث لإلهام اليسار فهى أعمال جوجن هابرماس . وباختصار تسعى نظريات هابرماس ـ من خلال مفهومى المدى الجماهيرى والاتصالات ـ إلى إرساء مبادىء أساسية مبنية على اتفاق بين مواطنين تسود بينهم الحرية والعدالة لإضفاء صفة الشرعية على المعايير الاجتماعية .

تعد تلك التأملات عن مفهوم الديمقراطية من بين اهتمامات الاشتراكيين ، وإليكم مثالان على هذا الأمر : فمع إدراك إحدى مجموعات العمل التى كونها الحزب الاشتراكى بقيادة فيليب كوركيف لحدود فكر هابرماس إلا أنها ترى إمكانية الأخذ بها كمنهج متوسط الأمد لإعادة تأسيس اليسار مروراً بالارتقاء بالمدى الجماهيرى المستقل . ثم كهدف طويل الأمد لمشروع يطمح إلى إحداث تغيير اجتماعى شامل ، يتضمن البحث عن همزة وصل بين دولة القانون وتلك المساحة من «الفهم المتبادل» بين الدولة والأفراد .



وخلال الندوة التى أقامتها مجلة «أكتويل ماركس» أوضح إيف سنتومير أن نموذج الاتصال الذى وضعه هابرماس ، يعرض لفكر يتعارض والركيزتين الأساسيتين للمجتمع الحالى ، أولهما : السوق الراسمالى والدولة البيروقراطية ومع إبدائه لتحفظات شديدة إزاء النموذج الهبرماسى إلا أنه يرى أن من شأنه أن يساعدنا «فى محاولة تخيل ما سوف يكون عليه مجتمع ما بعد الرأسمالية مع عدم التعلق بوهم المصالحة والتضامن .

ويؤكد «ايف سنتومير» فى تعقيب على حديث ميشيل شارز إنه إذا أرادت الاشتراكية أن تجد مخرجاً جديداً فعليها إحداث تغير شامل فى فكرها على أن تلجأ دون تباطؤ لنظريات بعيدة كل البعد عن تقاليدها ، ولكى تثمر تلك المواجهات فمن الضرورى والمفترض الا تقع فى خطأ تقديس نصوص «أساتذة الفكر» على الا تهملها ايضاً . بزعم أن المناقشات المذهبية هى الرائجة فى الوقت الحالى .■

نهــــــــــــــايــة



ادجـــار مـــوران وآخـــرون

الأمـــل

استهــلا ل

فـ ارهقونا بأعراس اليأس وأتعبونا برقصات الاكتئاب المتتالية منذ ان زال البديل التاريخى لمتناقضات عصر الغابة الدائمة . ومنعونا أن نحلم . حرمونا من الأمل الجديد . لكننا لسنا شهود الهزيمة فقط ، إنما نحن ايضا ككل شعوب الارض نحاول أن نعرف معنى الأمل لكى يعود ويطفو على سطح الحاضر والماضى والمستقبل . وبالرغم من عزيمة قراصنة التاريخ ولصوص الجغرافيا وأسياد اللحظة الراهنة وأعوانهم ، فالأمل أقوى من جنرالات خيبة الأمل ودبابات اليأس . هو الأقوى وإن كان الأصعب .

وأعلم علم اليقين أن الناس فى غالبيتهم العظمى قدإنغمسوا على نحو لم يسبق له مثيل فى مشاكلهم اليومية . إلّا أن قضية الأمل قضية يومية ونظرية فى الوقت نفسه . لذلك أدعوهم ولو لحظة للتفكير يفيقون خلالها إلى ما حولهم ويتأملونه بنظرة خالى البال لإننا لم نعد أحراراً فى رؤيتنا منذ زمن بعيد وأصبحت انظارنا قصيرة وموجهة إلى ما تعرفه او إلى ما تود معرفته ، لكن كلمة الأمل تدور فى اهتماماتنا



كانط

وتفكيرنا واحلامنا وإن كنّا فقدنا تلك القدرة البكر على النظر إلى ما هو أعمق من سطحيات النفس ، بروعته وتلقائيته وعمقه وبساطته والانفعال له أو عليه . وقد نأمل كثيراً إلّا أننا ننفر أن نفكر التفكير الرصين أو أن نبنى الآراء والمعتقدات حول مفهوم الأمل . وإذا حدث وبنينا مفهوماً أو تصوراً حول الأمل فنبحث عن الإثبات او البرهان الذى يدلل أننا وحدنا على صواب .

ادعو إذن للتفكير فى مفهوم الأمل خلال واحدة من تلك التأملات التى ينشرهـا إدجـار مـوران (١٩٢١ ــ) فى جريدة لوموند الفرنسية العالمية من وقت لآخر أو فى الأحيان الصعبة . وقد نشرت لوموند فى عددها الصادر بتاريخ ٢١ إبريل ١٩٩٣ دراسة مطولة للعالم والمفكر الفرنسى الكبير تحت عنوان رئيسى هو **اطلال الفكر الاشتراكى** وأضافت عنواناً ثانوياً هو سؤال وجيز حدده كنت الفيلسوف الألمانى المعروف منذ ما يقرب من قرنين من الزمن « ماذا أستطيع أن آمل ؟ » . وذلك ضمن باب « **وجهة نظر** » المعتاد فى الصحيفة، وسبـق أن كتب العديد من المرات «إدجار موران » نفسه ومفكرون كبار

نهاية الأمل وصدمة المستقبل

نهاية الأمل

غيره فى ظروف مختلفة ومناسبات سابقة .

وأظهر إدجار موران تفاؤلاً ممزوجاً باليأس فى سياق حديثه وضمن التدقيق فى معنى إحياء الأمل من جديد بعد انهيار الاشتراكية وأعرب عن آماله وتطلعاته لتغيير المشروع الكبير ناظراً من زاوية خاصة شديدة الخصوصية .

فإدجار موران ليس فيلسوفاً ماركسياً . وترك الحزب الشيوعى الفرنسى منذ ما يقرب من نصف القرن . ظل فيه فى الفترة الواقعة بين الدفاع عن موسكو وقبل الانتصار فى ستالينجراد . أى أن انضمامه إلى الحزب كان مربوطاً بانفجار الحرب العالمية الثانية وبضرورة مقاومة الغزو النازى الألمانى . أما فى عام ١٩٥١ فقد طرد من الحزب بسبب نقده الواقعية الاشتراكية وخروجه الجذرى على المقولات المرتبطة بها كما يروى هو شخصياً فى كتابه **النقد الذاتى** (١٩٩١) .

وبغض النظر عن هذه الجزئية فإدجار موران ليس من طراز مفكر كلوديس التوسير ولا من فصيلة فيلسوف كروجيه جارودى ولا من نوع هنرى لوفيفر الذين اختلفوا جميعاً مع الحزب ولكن فى إطار الفسلفة الماركسية حتى عشية أحداث ١٩٦٨ . وإنما إدجار موران ينظر إلى مفهوم التحرر البشرى من منظور أخلاقى وينطلق من التساؤل مثلث الجوانب الذى قدمه كنت فى القرن الثامن عشر حيث قال إن الفسلفة جواب على مجموعة من الأسئلة أهمها على الإطلاق : « ماذا يجب علىَّ أن أعرفه ؟ » و « ماذا يجب علىَّ أن أعمله ؟ » و « ماذا فى مقدورى أن آمله ؟ » .

وأما عن السؤال الأول الذى يتصل بواجبات المعرفة الإنسانية فيقول إدجار موران إن مفهوم المعرفة الذى قامت عليه فلسفة ماركس قد أصبح من اليوم فصاعداً بلاأهمية ولا يمكن أن يبقيه الفلاسفة المعاصرون . بالأخذ بمبدأ قابلية النظرية العلمية للخطأ الذى التصق فى القرن العشرين باسم الفيلسوف كارل بوبر . وقد كان بوبر أول من وجه هذا النوع من النقد لفكر ماركس وهيجل معاً فى **المجتمع المفتوح وأعداؤه** (١٩٤٥) و**عصر النزعة التاريخية** (١٩٥٧) .

ودعا إدجار موران إلى توظيف مقولات هى مقولات علم الفيزياء المعاصر « إليا بريجوجين » وما قدمه من طروح جديدة فى مجال نظرية الزمان والظواهر المنعكسة . وأكد موران أن مصير الفلسفة المعاصرة مرهون بالاستناد إلى هذا المفهوم الجديد للمعرفة العلمية . كما أصبح فى نظره من المفروض أن يتخلى الفلاسفة عن المفهوم الماركسى للإنسان والمجتمع الذى يقوم على أن التاريخ محكوم بقانون ضرورى .

غير أنه وفى ظل الظروف العالمية الراهنة يصرح أن كثيراً من أفكار ماركس لا تزال حيّة ، وأن بعضاً منها سيظل يخصب الفكر فى المستقبل . يقول : « ولو أن الماضوية تعنى تكرار الماضى فى صيغ جوفاء حول تفوق الاشتراكية وفضائل اليسار والدعوة إلى التقدم فإنه يجب علينا فى هذه الحال أن نتخلى عن الماضوية . وإذا كانت العودة إلى ما هو قديم وسيلة للتطلع الأفضل إلى العالم ، ففى هذه الحال يتوجب علينا أن ندرس كيف أنه من الممكن أن تحقق هذه التطلعات» .. « ولو أن التجديد كذلك يعنى مواجهة تحديات العصر فيجب أن نبقى على هذا التجديد وأن نعمل به » .

وفى جميع الأحوال سواء أكانت حالكة أو مضيئة ، فعلينا حسبما يقوله إدجار موران أن نتكيف مع الحاضر والمستقبل معاً . كما يقترح على الفلاسفة أن يتحولوا فى تفكيرهم من تصور الإنسان على نسق أسطورة « بروميثيوس » كما كتب الشاعر « شيلى » وأن ينظروا إلى الإنسان من منظور المستقبل ، موضحاً أنه وإن رفض التسليم بفكرة « أحسن العوالم » فهو لا يرفض فى الوقت نفسه

ان يكافح الناس من لجل « عالم افضل » .

ومما ينبغى أن نذكره حول إدجار موران نفسه أنه كتب فى مجالات متعددة . كتب فى التاريخ **السنة الصفر فى تاريخ المانيا** . كتب عن **النجوم والسينما والإنسان المتخيل** . إلا أن الإنسان كان همه الاساسى . فكتب **الإنسان والموت ومدخل إلى سياسة الإنسان والنموذج المفقود او الطبيعة الإنسانية ووحدة الإنسان** . وأضاف فى الآونة الأخيرة وبالتحديد فى مايو من هذا العام **الأرض الوطن** . لكنه كتب ايضا فى **المنهج العلمى** الجزء الأول **طبيعة الطبيعة** (١٩٨١) والجزء الثانى **حياة الحياة** (١٩٨٥) والجزء الثالث **معرفة المعرفة** (١٩٨٥) والجزء الرابع **الأفكار** (١٩٩١) .

وإدجار موران الذى يبلغ من العمر ٧٢ سنة درس بجامعة تولوز فى جنوب فرنسا وحصل على الليسانس فى التاريخ والجغرافيا والقانون جميعاً ويشغل منذ اربعين عاماً منصب مدير أبحاث بالمركز القومى الفرنسى للبحوث العلمية . كما يشغل الآن منصب مدير مركز الدراسات متعددة الفروع العلمية سواء كان فرع علم الاجتماع أو الانثروبولوجيا أو مختلف علوم السياسة وذلك بالمدرسة العليا للدراسات فى العلوم الاجتماعية بباريس . فضلاً عن أنه واحد من المفكرين الكبار الذين يدورون فى فلك قصر الإليزيه ، أى واحد من المقربين للرئيس الحالى فرنسوا ميتران .

وفيما يلى نص إدجار موران الذى نترجمه هنا ترجمة كاملة .

التدهور

تدهور معنى كلمة اشتراكية تمام التدهور فى ظل انتصار الاشتراكية ثم فقدت الكلمة مصداقيتها تمام الفقدان ضمن سياق انهيار الاشتراكية إلى أن تجمد المعنى درجة درجة فى ظل الاشتراكية الديمقراطية التى استنفدت جميع طاقاتها فى كل بلد حكمته . ونستطيع أن نتساءل : هل استخدام الكلمة ضرورى بعد ؟

غير أن ما يظل وما سيبقى هو التطلعات التى عبّرت عن نفسها باسم هذه الكلمة . وهى التطلعات الفوضوية والأخوية نحو تحقيق الإنسان لنفسه ونحو مجتمع أفضل .

وكانت الاشتراكية قد تعاظمت بطاقة هذه التطلعات خلال القرن الماضى والقرن العشرين وأضافت لذلك أملاً كبيراً . والأمل الذى مات اليوم لا يمكن أن يحيا من جديد **كماهو** فهل نستطيع أن نبدع أملاً جديداً ؟

والواجب علينا اليوم أن نرجع إلى الأسئلة الثلاثة التى طرحها كَنْت قبل قرنين من الزمن ، « ماذا استطيع ان أعلم ؟ » و « ماذا يجب أن أعمل ؟ » و «ماذا يجب أن آمل ؟ » .

أما الاشتراكيون فى القرن التاسع عشر فقد فهموا على النحو المستقيم التناغم بين هذه الأسئلة جميعاً . ولم يجيبوا على السؤال الثالث إلا بعد ان ساءلوا معارف عصرهم وليس فقط الاقتصاد ، ولم ينحصروا فقط فى حدود تحليل المجتمع وإنما سبروا أغوار الإنسان والعالم . وقد كان المشروع البحثى الأكمل والأكثر تركيباً هو مشروع كارل ماركس وفريدريش انجلز . وعلى الأسس المعرفية صاغ ماركس فكراً يمتلك المعنى واليقين والأمل للرسالة الاشتراكية والشيوعية .

فاليوم ، المشكلة ليست ما إذا كانت « العقيدة » الماركسية قد ماتت أم لا ، وإنما الاعتراف بأن الأسس المعرفية للفكر الاشتراكى لا تساعدنا على فهم العالم والإنسان والمجتمع .

بالنسبة لماركس كان العلم يزودنا باليقين . اما اليوم فنحن نعرف أن العلوم تزودنا باليقينيات الموضعية ، وان النظريات تصبح علمية ، حينما

نهاية الأمل وصدمة المستقبل
نهاية
الأمل

تجتاز امتحان الخطأ، أى أن اليقينيات ليست يقينية . وحول القضايا الأساسية تفضى المعرفة العلمية إلى مظنونات من غير الممكن ان نكشفها .

وبالنسبة لماركس كان اليقين العلمى يلغى التساؤل الفلسفى، أما اليوم فنحن نرى أن جميع مظاهر تقدم العلوم تحيى الأسئلة الفلسفية الأساسية .

وبينما كان ماركس يعتقد أن المادة هى الواقع الأول فى الكون، تبدو المادة اليوم وكأنها احد مظاهر الواقع الفيزيقى متعدد الأشكال والذى يتجلى أيضا فى الطاقة والتنظيم .

وفى حين كان ماركس يرى أن العالم حتمى وأن فى مقدوره أن يستخلص المصير، اصبحنا اليوم نعرف أن العالم الفيزيقى والبيولوجى والإنسانى يتطور كل بطريقته ووفقاً لجدل النظام والفوضى والتنظيم . وهو الجدل الذى يحتوى على تقلبات وتقاطعات وغيره من المظاهر المهددة جميعاً فى خاتمة المطاف بالدمار . وكان من غير الممكن أن يتصور ماركس مفهوم الاستقلال والحرية فى إطاره الحتمى . أما اليوم فنستطيع أن نتصور على نحو علمى التنظيم الذاتى والإنتاج الذاتى فضلاً عن انه أصبح فى مقدورنا أن نفهم أن الفرد والمجتمع البشرى ماكينات غير بديهية تستطيعان أن تقوما بأفعال غير متوقعة وخلاقة .

تكرار وبراجماتية

وكان تصور ماركس للإنسان احادى الجانب وفقيرا لأنه لا الخيال ولا الأسطورة كانا جزءاً من الواقع الإنسانى العميق ولأن الكائن البشرى فى نظره كان إنساناً تقنياً بلا حياة داخلية ولا تعقدات وإنما كان كائناً منتجاً كبروميثيوس يتجه بشكل مباشر نحو قلب الآلة والسيطرة على الكون . فى حين كما رأى مونتانى وبسكال وشكسبير أن الإنسان كائن عاقل وغير عاقل، أى انه كائن معقد ومتعدد يحوى بداخله عالماً من الاحلام والمخيلات .

وكان ماركس يولى الأهمية القصوى فى تصوره للمجتمع إلى قوى الإنتاج المادى، وكان مفتاح سيطرة السلطة على المجتمع فى امتلاك قوى الإنتاج، بينما لم تكن الأفكار والأيديولوجيات ومن بينها فكرة الأمة سوى بنيات فوقية بسيطة البناء وهمية المضمون . كما لم تكن الدولة سوى أداة فى يد الطبقة المهيمنة ولم يكن الواقع الاجتماعى سوى سيطرة الطبقات والصراع الطبقى، فضلاً عن أن كلمة رأسمالية كانت تكفى تماما لتعليل مجتمعاتنا التى هى فى الواقع متعددة الجوانب . أما اليوم فكيف لا نرى أن هناك مشكلة خاصة بطبيعة سلطة الدولة وأن هناك واقعاً اجتماعياً وأسطورياً عظيماً عنوانه «الأمة» وأن هناك واقعاً خاصاً بالأفكار ؟ كيف نغض النظر عن الخصائص المعقدة ومتعددة الجوانب والابعاد فى الواقع الإنسانى الاجتماعى ؟

وكان ماركس يعتقد فى العقلانية العميقة للتاريخ وفى التقدم الموجه بالعلم . كما كان متيقناً من أن المهمة التاريخية للبروليتاريا هى خلق المجتمع غير الطبقى والعالم الأخوى . أما اليوم فنحن نعرف أن التاريخ لا يتقدم على نحو عادى وإنما بالإنحرافات التى تقويه وتميل به . ونعرف أن التقدم ليس يقينياً وأن أى تقدم مكتسب إنما هو هش، ونعرف أن الإيمان بالمهمة التاريخية للبروليتاريا هو إيمان غيبى وليس إيماناً علمياً، بل هو نقل للخلاص اليهودى والمسيحى إلى حياتنا الأرضية والذى كان وعداً فى السماء بعد الموت . ومما لا شك فيه هو أن هذا الوهم كان الوهم الأكثر تراجيديا والأكثر تشويهاً بين جميع الوهميات .

إنّ كثيراً من أفكار ماركس تخصب وستظل تخصب لكن أسس فكره تفجرت . الأسس إذن التى أسست

الأمل الاشتراكى تفجرت . ومكانها لم يعد هناك أى شىء سوى بعض التعبيرات المعادة . وبراجماتية تتغير بين ليلة وضحاها . وبدلاً من النظرية المتماسكة والمنطقية أصبح لدينا « سلطة » روسية من الأفكار المسبقة حول الحداثة والاقتصاد والمجتمع والإدارة . يحيط الحكام أنفسهم بالخبراء وخريجى أقسام الإدارة والتكنقراط ومتخصصى الاقتصاد . ويسلمون بالمعرفة الجزئية التى يمتلكها الخبراء والتى تبدو لهم مضمونة علمياً وجامعياً . وصاروا يغضون النظر عن التحديات الحضارية الكبرى ومجموع المشكلات العظمى . والبوصلة أصبحت الاطلاع الدائم على استطلاعات الرأى وزال المشروع الكبير .

وتحول الاشتراكية إلى الإدارة الجيدة لم يستطع ان يكون سوى حصر لأردأ أجناس الأساليب الإدارية التى تتغير من ليلة وضحاها وتساهم فى تدمير اسس الأمل فضلاً عن أن الإدارة ليس فى مقدورها ان تحل المشكلات الاكثر اهمية .

التحديث لا يكفى

والحوار الدائر حول الماضوية والتحديث إنما هو حوار مغلوط بسبب المعنى المزدوج لكل منهما . وأما الماضوية فإذا كانت تعنى التكرار المعاد لتعبيرات جوفاء حول تفوق الاشتراكية وفضائل اتحاد اليسار والنداء إلى « قوى التقدم » ، ففى هذه الحال ينبغى أن نتخلص من هذه الماضوية . وإذا كانت تعنى تجذير الطموحات فى عالم افضل ، ففى هذه الحال ينبغى إذاً أن نفحص ما إذا كان وكيف من الممكن أن نجيب على الأسئلة التى تطرحها هذه الطموحات . وإذا كان التحديث يعنى التكيف مع الحاضر ففى هذه الحال فهو غير متكيف بشكل جذرى لأن المقصود من التحديث هو التكيف مع الحاضر لكى نحاول ان نتكيف مع حاجاتنا . وإذا كان التحديث يعنى مجابهة تحديات العصر الراهن ، ففى هذه الحال ينبغى أن نكون حداثيين بحماسة .

وعلى أى حال فليس المقصود من التحديث التكيف مع الحاضر فحسب وإنما المقصود ايضا من التحديث إعداد المستقبل . وأخيراً تجدنى أشير إلى أن الحديث فى ذلك المفهوم بمعنى الإيمان فى التقدم المضمون وفى حتمية التقنيات إنما هو معنى للحديث قد تم تجاوزه بالفعل .

والمؤكد من الآن فصاعداً هو انه ينبغى أن نتخلى عن قوانين التاريخ كافة . فهى جميعاً إيمان إلهى فى التقدم .

لذلك ينبغى أن ننزع الإيمان التراجيدى فى الخلاص الأرضى . وعلينا أن نعرف أنه اذا كان صحيحاً أن التاريخ يخضع إلى حتميات مختلفة (التى تتداخل أغلب الوقت وتثير الفوضى) فالتاريخ أصبح غير منعكس وصاريعرف التقاطعات غير المتوقعة . كما أنه علينا أن نعرف أن فعل الحكم فعل قيادى حيث فى القيادة هو فن قيادة النفس فى ظروف غيريقينية والتى قد تصبح ظروفاً درامية . والمبدأ الأول فى علم البيئة العملى يقول لنا إن جميع الأفعال تهرب من نوايا صانع الفعل لكى تدخل فى لعبة التأثيرات المتبادلة للبيئة وقد تؤدى إلى نقيض النتيجة المتوقعة .

ونحن فى حاجة ماسة إلى فكر يستطيع أن يلتقط تعدد الأبعاد للوقائع المختلفة وأن يكشف النقاب عن قضايا لعبة التفاعل والتأثير المتبادل أو العكس وأن يجابه التعقدات بدلاً أن يستسلم للثنائيات الأيديولوجيةُ أو للتشوهات التكنولوجية . إذ لا تكشف التكنولوجيا إلاّ عن وقائع تم تفتيتها بشكل اعتباطى . كما يغض منظرو التكنولوجيا البصر عما لا يقبل

نهاية الأمل وصدمة المستقبل

نهـــاية
الأمـــــل

الخضوع إلى منطق الكم فضلاً عن جهلهم للتعقدات الإنسانية .

ونحن فى حاجة ماسة إلى التخلى عن العقلانية المزيفة لأن الحاجات الإنسانية ليست فقط اقتصادية وتقنية وإنما هى أيضاً شعورية وأسطورية .

من بروميثيوس إلى الإنسان الواعد

وكان الأفق الأصلى للاشتراكية إنسانياً يتصل بالإنسان ومصيره وعالمياً اممياً وحضارياً يتصل بضم الجسم الاجتماعى وبإلغاء وحشية استغلال الإنسان للإنسان . ونستطيع ويتوجب علينا فى الوقت نفسه أن نجذر فكرنا فى هذا المشروع جنباً إلى جنب مع تبديل عناصره .

وكان المفروض أن يجد الإنسان عند ماركس خلاصه بإزالة الاغتراب بمعنى أنه يتخلص بالتحرر من كل ما هو غريب عنه وبالسيطرة على الطبيعة . إلا أن فكرة الإنسان غير المغترب فكرة غير عقلانية لأن الاستقلال والتبعية لا ينفصلان . فنحن نخضع إلى كل ما يغذينا وينمينا . ما نمتلكه يملكنا : الحياة والجنس والثقافة . أما فكرة التحرر المطلق والسيطرة على الطبيعة والخلاص على الأرض فإنما هى فكرة نحتها الجنون المجرد .

يضاف لكل ذلك أن التجربة التاريخية فى القرن العشرين قد أثبتت أنه لا يكفى أن نقلب طبقة مسيطرة أو أن نقيم الملكية الجماعية لأدوات الإنتاج لكىّ نخلص الكائن البشرى من السيطرة والاستغلال . فبنى السيطرة والاستغلال تتجذر فى الوقت نفسه عمقا وفى صورة معقدة .

ونستطيع أن نأمل فى بعض التقدم إذا واجهنا المشكلة من جميع جوانبها .

ولن نستطيع تصفية لا البؤس ولا الموت وإنما نستطيع أن نطمح إلى تقدم فى العلاقات بين البشر والأفراد والمجموعات والإثنيات والأمم . وليس التخلى عن التقدم المضمون « بقوانين التاريخ » تخلياً عن التقدم وإنما التسليم بخاصيته غير اليقينية والهشة . وليس التخلى عن أفضل العوالم تخلياً عن العالم الأفضل .

فهل من الممكن أن نتصور فى هذا الإطار سياسة غايتها أن تواصل وتطور عملية الأنسنة بمعنى تحسين العلاقات بين البشر وتحسين المجتمعات البشرية ؟

أما اليوم فنحن نعرف أن هناك طاقات خافية للكائن البشرى لم يتم حتى الآن كشفها وأننا نعيش بعد فيما قبل تاريخ العقل البشرى .

وبما أن الطاقات الاجتماعية متصلة بالطاقات الدماغية فإن أحداً لا يستطيع أن يضمن لنا أن مجتمعاتنا قد استنفدت جميع طاقاتها فى سبيل التحسين والتغيير وأننا قد وصلنا إلى آخر خطوط التاريخ .. فضلاً عن أن تطورات التقنيات قد ضيقت الأرض وسمحت لجميع نقاط الأرض أن تتصل بشكل مباشر فيما بينها وأعطت الأدوات لتغذية الأرض كلها وتأمين أدنى درجات المعيشة لمجموع سكانها .

ولكن الطاقات الدماغية للكائن البشرى عظيمة ، ليس فقط لأنها تستطيع أن تقوم بالأفضل وإنما أيضا لأنها تستطيع أن تقوم بالأسوأ . فإذا كان **الإنسان العارف** يمتلك منذ بدء الكون دماغ موتسارت وبتهوفن وبسكال وبوشكين فقد كان يمتلك أيضا دماغ هتلر وستالين ... وإذا كان فى مقدورنا أن نطور الأرض ففى مقدورنا أيضا أن ندمرها .

من الأممية إلى الأرض الوطن

وتأسيساً على ذلك ليس هناك تقدم مضمون مقدماً وإنما هناك إمكانية غير يقينية مرتبطة على نحو كبير بالوعى والإرادة والشجاعة والحظ ... وقد أصبح الوعى ضرورياً وحاسماً . كما تعيد الإمكانية الإنسانية والاجتماعية

فى التقدم مبدأ الأمل ولكن بدون يقين علمى ولا وعد تاريخى .

كان الفكر الاشتراكى يريد أن يضع الإنسان فى العالم . لكن وضع الإنسان فى العالم تغير فى غضون الثلاثين عاماً الماضية أكثر مما تغير بين القرن السادس عشر وبداية القرن العشرين . فقد فقدت أرض البشر كونها القديم وأصبحت الشمس نجماً صغيراً للغاية بين عدة مليارات من النجوم ضمن كون فى انتشار وفقدت الأرض الكون وصارت كوكباً صغيراً به حياة دافئة فى فضاء متجمد حيث تطفىء النجوم بعضها البعض بعنف كبير وحيث تلتهم النقاط السوداء بعضها البعض . وفقط فى هذا الكوكب الصغير نجد حسبما نعرف حياة وفكراً واعياً . إنه الحديقة المشتركة بين الحياة والبشرية . إنه البيت المشترك بين جميع البشر كافة ، والهدف هو كشف صلتنا الجوهرية بمجال الحياة وإصلاح الطبيعة . والغاية هو التخلى عن حلم بروميثيوس ، أى عن حلم السيطرة على الكون فى سبيل التطلع إلى إقامة الجنة على وجه الأرض .

وهو الأمر الذى يبدو ممكناً لأننا نعيش فى العصر الكوكبى حيث تتداخل فيه جميع الأجزاء . ولكن الصناع الأساسيين للعصر الكوكبى هم السيطرة والحرب والدمار . فنحن لا نزال نعيش فى العصر الحجرى من تاريخ الأرض . إلَّا أن الاشتراكية وصلت منذ بداية القرن التاسع عشر بين النضال ضد وحشية السيطرة والاستغلال وبين الطموح إلى جعل الأرض الوطن الإنسانى الكبير .

لكن على الفكر الكوكبى الجديد الذى تضرب جذوره فى الأممية أن يقطع مع مظهرين أساسيين من مظاهر الأممية . أما أولهما فهو النزعة العالمية المجردة والتى تتمثل فى عبارة : « العمال بلا وطن » . وأما ثانيهما فهو النزعة الثورية المجردة والتى توجزها عبارة : « فلنقطع مع الماضى » .

وعلينا أن نفهم أى حاجات كبيرة وهامة تطابق فكرة الأمة . وعلينا لا أن نعارض بين الكوكبى وبين الأوطان وإنما أن نربط طردياً بين أوطاننا وعائلاتنا وأقاليمنا وأممنا وقاراتنا وبين الكوكب الملموس أو الوطن الأرضى . ويجب ألَّا نعارض من الآن فصاعداً بين المستقبل الوردى وبين الماضى وما يسوده من عبوديات وغيبيات . فجميع الثقافات لها فضائلها وتجاربها وأحكامها فى الوقت نفسه الذى تمتلك فيه الثغرات والجهل . بالتجذر فى الماضى تجد المجموعة البشرية الطاقة لمجابهة حاضرها وإعداد المستقبل . فالبحث عن مستقبل افضل يجب أن يكمل لا أن يعارض التجذر فى الماضى . فالتجذر فى الماضى الثقافى يمثل فى نظر كل منّا ضرورة تُعمِّق الهوية . ولا يعارض هذا المفهوم الهوية الإنسانية والوطن الأرض ليس وطناً مجرداً بل هو مصدر الإنسانية .

وخاصية ما هو إنسانى هى **الوحدة المتعددة** ، أى الوحدة الجينية والدماغية والعقلية والشعورية للإنسان العارف والمتخيل التى تعبر عن إمكاناته العديدة من خلال تعدد الثقافات . والتعدد الإنسانى كنز الوحدة الإنسانية التى هى بدورها كنز التعدد الإنسانى .

كما أنه ينبغى أن نقيم الاتصال الحىّ والدائم بين الماضى والحاضر والمستقبل وأن نصل الاتصال الحىّ والدائم بين التفردات الثقافية والإثنية والقومية والكوكبية الملموسة على الأرض التى هى وطن الجميع .

ومن هنا نجد أنفسنا أمام أمر هو نشر الحضارة فى الأرض وإقامة التضامن الإنسانى جنبا إلى جنب مع احترام الثقافات والأوطان .

وهنا أيضا تقوم التحديات الكبرى والتهديدات التى لم يكن من الممكن تصورها فى القرن التاسع عشر . كان العالم محكوماً فى ذلك الوقت بالوحشيات القديمة التى فجرها

نهاية الأمل وصدمة المستقبل

نهـــاية

الأمـــــــل

التاريخ البشرى بالحروب والكراهية والوحشية والحقد والتطرف الدينى والقـومى . وبدا العلم والتقنيات والصناعة وكأنها تحمل بإمكـانية تصفية هذه البـربريـات القديـمة وانتصار الحضارة . ومن هنا نشأ الإيمان المضمون فى تقدم البشرية رغماً عن بعض العرقلة فى الطريق .

وأما اليوم فيبدو أكثر فـأكثر وبوضوح أن تطور العلم والتقنيات والصناعة ملتبس الدلالة أو مزدوج الدلالة دون أن نستطيع أن نقرر ما إذا كان أفضل عنصر فيها أو أسواها هو الـذى سوف ينتصر . فتصـاحب التحليلات العظيمة التى تضيفهـا المعرفة العلمية مظاهر انحطاط معرفى يتصل بالتخصص ويمنعنا أن ندرك ما هـو سياقى ومـا هو كـوكبى . والسلطات التى أنجبها العلم إنما هى ليست مصلحية فحسب بل هى أيضا سلطات للتدمير والمناورة . وقد بيّن التطور التكنولوجى والاقتصادى الذى حلم به وعمل على تحقيقه مجموع العالم تقريباً وفى كل مكان حدوده وخلله .

وها هى التحديات الكبرى التى يتحداها كل مجتمع والبشرية جمعاء :

— إنّ التطـوير التكنـولـوجى والاقتصادى لا يكفى ؛

— التطور السريع وغير المحكم للتكنولوجيا والعلم ،

— التطورات الكبيرة للتكنولوجيا والبيروقراطية معاً ،

— التطورات الضخمة الخاصة بسيادة السلع والعملة ،

— المشكلات التى تتعمق يوماً بعد يوم نتيجة التعميم المدينى فى العالم .

ويجب أن نضيف إلى ذلك ما يلى :

— الاضطـرابات الاقتصـادية والسكانية ،

— السقوط أو تردى الديمقراطية ،

— الأخطار المزدوجة والتى تتصل بالتوحيد الحضارى الذى يحطم التعدد الثقافى والتى تتصل ببلقنة الإثنيات التى تجعل من المحال بناء حضارة إنسانية مشتركة .

وهنا يثار إشكال الحضارة .

سياسة الحضارة

كانت الاشتراكيـة تقترح بعـد ما استعادت وطوّرت مشروع الثورة الفرنسية والمتركزة حول الشعار المثلث والمكون من الحرية والمساواة والإخاء ، كانت تقترح إذن سياسة للحضارة مصيرها تصفية وحشية العلاقات الإنسانية واستغلال الإنسان للإنسان واعتباطية السلطات والمركزية الذاتية والمركزية الإثنية والبربرية وانعدام التفاهم المتبادل . كان مرادها إقامة التضامن بين مختلف أفراد المجتمع . وقد نجحت أحيانا بواسطة دور الدول (دولة الرفاهية) لكن لم تستطع أن تجتنب تصفية التضامن نفسه بين الأفراد والمجموعـات فى الحضارة المدينية الحديثة .

كما كانت الاشتراكية تهدف إلى تعميم الديمقراطية فى مختلف مظاهر الحياة الاجتماعية . إلاّ أن الصيغة السوفيتية قد قضت على الديمقراطية نفسها ولم تستطع الصيغة الاشتراكية أن تمنع الانحطاط الديمقراطى أن يقضى على حضاراتنا من الداخل لأسباب مختلفة .

والمشكلة الأعمق التى تطرح نفسها على وجه الخصوص هى تلك المشكلة التى أثيرت بسبب ومن أجل ما كان يبدو ضرورياً أن يضيفه التقدم المعمم والمتواصل للحضارة . فبعد القلق الذى رآه فرويد متصلاً بكل حضارة تطوّر من داخلها جذور انحطاطها فإن هناك قلقاً جديداً فى الحضارة ، نشأ نتيجة التطورات المدينية والتقنيـة والبيروقراطية والصناعية والرأسمالية والفردية الخاصة بحضارتنا .

لم يضف التطور المدينى التطور الشخصى والحريات والتنزه فحسب ،

بل أضاف إلى الحضارة الانعزالية اللاحقة على فقدان أشكال التضامن القديمة وعبودية الضغوط التنظيمية الحديثة .

وأدى التطور الرأسمالى إلى تعميم السلعة إلى حيث كانت تسود الهبة والخدمة المجانية والممتلكات المشتراكية غير العملة ، مما حطم الكثير من أنسجة التضامن .

وفرضت التقنيات فى قطاعات من الحياة الإنسانية وازداد يوماً بعد يوم بمنطق الماكينة الصناعية التى هى ميكانيكية وحتمية ومتخصصة ومؤقتة زمنياً . ولم يضف التطور الصناعى ارتفاع مستوى المعيشة فحسب ، بل ساهم فى خفض نوعية المعيشة وساهم فى التلوث الذى ينتجه والذى بدأ يهدد الحياة على الأرض .

وهذا التطور الذى بدا إلهياً فى نهاية القرن الماضى يحوى من الآن فصاعداً خطرين يهددان المجتمعات والبشر معاً . أما الخطر الأول فهو خارجى يأتى من التدهور البيئى . وأما الخطر الثانى فهو داخلى ويأتى من تدهور مستوى المعيشة ويميل تطور منطق الماكينة الصناعية فى المصانع والمكاتب وغيرها من قطاعات الحياة الاجتماعية إلى تعميم النموذج الموحد والمجهول . ومن هنا إلى تحطيم التضامن .

ويثير ازدهار التقنيات الجديدة وخصوصاً العقول الألكترونية اضطرابات اقتصادية والبطالة فى حين أن فى مقدورها أن تصبح تحريرية بشرط أن يصاحب التحول التقنى تحولاً اجتماعياً .

وفى هذا السياق نشأت أزمة التقدم ومظنونات المستقبل التى حصرت الحياة فى حدود اليومى وحولت التجذر إلى أصوليات أو إلى قوميات مغلقة .

ومن هنا مشكلات الحضارة الكبيرة التى من المفروض أن تحرك الناس فى سبيل أنسنة البيروقراطية وأنسنة التقنيات والدفاع عن الإخاء وتطويره فضلاً عن تطور التضامن .

وكل هذه التحديات ، التحدى الإنسانى والتحدى الكوكبى والتحدى الحضارى ترتبط فيما بينها جميعاً ضمن التحدى الأكبر الذى يقف أمامنا فى نهاية هذا القرن فى أرجاء المعمورة كافة ألا وهو اتحاد وحشيتين ، الوحشية القديمة التى تأتى من أعماق العصور والأقوى الآن على خلاف الماضى ، والوحشية الجديدة المجمدة والمجهولة والتى تخضع للماكينة ومنطق الكم .

واليوم يلتحم الوعى بالجماعة المرتبطة بمصير الأرض وهويتنا الأرضية بالوعى بالمشكلات الكوكبية والأساسية المطروحة على البشرية جمعاء .

واليوم فنحن نعيش عصر الأخطار المميتة جنبا إلى جنب مع طاقات التحطيم والتحطيم الذاتى بما فى ذلك الطاقات النفسية التى تدهورت بعد الفترة الوجيزة الواقعة بين عام ١٩٨٩ وبين عام ١٩٩٠ ، وذلك على نحو جديد تمام الجدّة .

الأرض بائسة . أزمة التقدم أصابت البشرية كلها وأدت إلى انقطاعات فى كل مكان وخلخلت التمفصلات وحددت الانفلاقات الفردية وأشعلت الحروب . ولذلك يفقد العالم اليوم الرؤية الشاملة ومعنى الصالح العام .

وأصبح الهدف الأساسى والشامل لأية سياسة تتطلع ليس إلى التقدم فحسب وإنما أيضا إلى بقاء الإنسانية ، هو نشر الحضارة وتغيير الجنس البشرى إلى جنس أكثر إنسانية .

والأمر التافه حقاً أن يبحث الاشتراكيون ، عن حال يبدون فيه أنهم أصيبوا بداء قصر النظر عن تجديد وتحديث أو عن اشتراكية ديمقراطية جديدة بينما يواجه العالم وأوروبا وفرنسا مشكلات كبرى هى **مشكلات نهاية الأزمنة الحديثة .**

نهاية الأمل وصدمة المستقبل

نهاية الأمل

إقامة الأمل على اقدامه

والمقصود من الأمل هو إعادة التفكير وإعادة الصياغة ضمن لغة متماسكة لتصور التطور الإنسانى (وهنا ايضا جنباً إلى جنب مع احترام واستيعاب إضافات الثقافات الأخرى غير الثقافة الغربية) .

وعلينا أن نعى بالمغامرة الجنونية التى تقودنا إلى الانهيار وأن نبحث عن ضبط العملية فى سبيل التحول الحيوى والضرورى .

فنحن فى معركة كبيرة بين التضامن وبين الوحشية . نحن نعيش تاريخاً مهزوزاً ومضطرباً حيث لا شىء يبدو محسوماً مقدماً .

وإنقاذ الكوكب المهدد نتيجة التطور الاقتصادى ضبط ومراجعة التطور التقنى . تأمين التطور الإنسانى . نشر الحضارة فى الأرض . هذا هو ما يعد ويغير الطموح الاشتراكى الأصلى . هذا هو الأفق الكبير الذى فى مقدوره أن يفجر الطاقات .

ومن جديد وفى لغة درامية يثار السؤال : ماذا نستطيع أن نأمل ؟

تؤدى العمليات الكبرى نحو الانحطاط أو نحو الدمار . لكن الانحطاط والدمار احتمالان فقط . الأمل فيما هو غير محتمل كما يحدث دائما فى لحظات التاريخ الدرامية حيث كانت الأحداث الكبرى والإيجابية غير محتملة قبل حدوثها . فعلى سبيل المثال لا الحصر ، هكذا كان انتصار أثينا على الفرس فى ٤٩٠ ــ ٤٨٠ قبل الميلاد ومن هنا نشأت الديمقراطية وبقاء فرنسا فى ظل شارل السابع وانهيار الإمبراطورية الهتلرية فى عام ١٩٤١ وسقوط الإمبراطورية الستالينية فى عام ١٩٨٩ .

إنّ الأمل يتأسس على الإمكانات الإنسانية غير المكشوفة ويعتمد ما هو غير محتمل . لم يعد الأمل مربوطاً بنهاية العالم والصراع الأخير . إنه الأمل الشجاع ، الكفاح الأول الذى يقتضى إصلاح التصور ورؤية العالم والمعرفة المتماسكة وتهذيب الأخلاق . وعلى الأمل أن ينشط ليس المشروع فحسب ، وإنما ايضا المقاومة الأولية ضد القوى الكبرى الوحشية المندفعة . ومن يتحدى ذلك سوف يأتى من مختلف الأفق بغض النظر عن اللافتة التى سيتجمعون وراءها . لكنهم سيكونون الصناع المعاصرين للتطلعات التاريخية العظمى التى غذت فترة من الزمن الاشتراكية سيقيمون من جديد الأمل على اقدامه .

الشىء الجديد

وأما أرنو سبير وجان بول جوارى فهما ينطلقان من منهج مختلف شبه الاختلاف التام لمقاربة مفهوم الأمل بعد الانهيار . وهما يفكران ، كما سوف يتضح من النص الذى نقدمه هنا الترجمة الكاملة اعتماداً على شىء جديد عنوانه **الماركسية الحيّة** . وهما رغماً عن الفشل لايسكتان ولا يكفان عن المحاولة أبداً وييلوران هنا تصوراً للأمل بعد رحلة طويلة مع الماركسية عن **مدح السياسة (١٩٨١) ودعوة إلى الفلسفة الماركسية (١٩٨٣) والانقلاب مستمر (١٩٨٥)** والتفكير فى **الثورات (١٩٨٩) وابجدية التعددية (١٩٩٣)** . ترى هل هناك أمل ممكن ؟ وما هو .

مبدأ الأمل

لماذا الحديث عن الكلبية الآن ؟ لأن عصرنا هو عصر إعادة تجذير القناعات التقدمية فى حركة العالم نفسه ولأن اليوم كل ما يميل نحو تخليد الهوة بين الوضع السيىء للعالم حيث يبدو الانحطاط الحضارى وبين أمل الشعوب فإنما يعترض نهضة الشيوعية المنظور إليها اخيراً انطلاقاً من حركة الواقع وليس انطلاقاً من

الأسطـورة ولا من الحلم ولا من اليوتوبيا الأسوأ من ذلك كله .

عرفت الكلبية ، أكثر الفلسفات القديمة إثارة للنقاش ، العديد من التقلبات خلال تاريخ الفكر الغربى ، وعبرت عن رفضها أن يناقض الواقع المثال ويلاقيه . ومن هنا فالامتدادات المعـاصرة لهذا السلـوك الفلسفى المستمر عبر القرون تعارض جميعاً الفكرة التى تؤدى إلى التسليم بأن الشعوب تستطيع يوماً ما أن تنجح فى الوصول فى موعدها إلى يوتوبيات الألفية الثالثة .

ووراء ظاهر واقعى لامع ، تمتلك الأفكار والسلوكيات الكلبية اليوم مفعولاً يؤدى إلى منع «الأمل الحىّ» أن يستخلص الدروس من التجارب الشيوعية الأولى فى سبيل انهيار الرأسمالية بصفتها نظاماً اجتماعياً عفاً عليه الزمن . لأن الأمل ليس مبدأ فى المفهوم التقليدى لكلمة أمل « فمبدأ الأمل » ، فى مفهوم الفيلسوف الألمانى إرنست بلوخ وعنوان كتابه الضخم المعروف ، أصبح بعداً جوهرياً من أبعاد حركة الواقع التى تلغى الأمر الواقع أىّ فى مفهوم شيوعية ماركس . وحركة العالم اليوم متداخلة أكثر بكثير مما كانت عليه التطلعات والأحلام واليوتوبيات الشعبية فى المـاضى .

وحرمـان المثال الشيوعى من السلاح الذى يصوغه نقد الكلبية إنما يعنى اليوم رفع كل محاولة لإعادة البناء وإعادة التأسيس والتجديد والمحاولات الإحيائية الأخرى فى سبيل تحديث الشيوعية ، إلى كلام حلو أو بالأحرى إلى وعود انتخابية ولا يمكن أن يكون هناك شيوعيون حديثون بغير نقد الكلبية بل لا يمكن أن يكون هناك تماسك فلسفى بدون نقد نزعة الشك التى ترفع الشك على مرتبة المنظومة ولا تصبـح أداة بحث علمى عن الحقيقة . ولندقق هنا أن عصرنا بكل ما يحويه من **تراجعات وتقدمات** يظل أساسياً عصر الاستبدال التدريجى للتحرر الإنسانى الذى صار أخيراً غاية ملموسة وواعية ودائمة لفعل الشعوب فى التاريخ بالبحث القديم عن الحقيقة المطلقة التى كان على البشر أن يخضعوا لها ويصوره الفكر المسيطر أنه انحلال المطلقات بينما هو فى الواقع تخلص شامل من المطلقات بالنسبية التاريخية .

وليس المقصـود اليوم مـا كان مقصوداً فى عصر الحرب الباردة . أىّ أن المقصود ليس التعايش السلمى وإنما أن نكتفى بأن نمدح ما أطلق عليه اسم « السياسة الانتهازية » التى كان يقودها آنذاك فى الغرب ويلى براندت أو بعـد ذلك فى الشرق ميخـائيل جورباتشوف . عالمنا فى حاجة ماسة إلى **شيوعية واقعية** لا إلى اشتراكية ديمقراطية وإلى ستالينية .

ويعنى التخلى عن نقد الكلبية فى ظل هذه الظروف الحكم بالكهولة على الشيوعية وخصوصاً على الأحزاب والمنظمات التى تنضم إلى حركتها . ومن هذه الزاوية فمن المهم أن نعقد الخيط الذى يربطنا بجوهر الماركسية نفسها التى أصبحت اليوم فكر التحرر البشرى والذى لا يستطيع أن يقدم شيئاً لا يكون نقدياً للأمر الواقع ولا يستطيع أن يرفض شيئاً دون أن يكون فى مقدور رفضه أن يقترح بقوة .

بدأت الحياة الثانية التى أغلقت وفجرت الثورات . هكذا جازفنا وختمنا تحليلاتنا فى أغسطس من عام ١٩٨٩ ضمن كتاب التفكير فى الثورات .

وبالطبع يمتلك التاريخ طاقة تخييلية أكبر مما يمتلكه البشر من خيال كما يقول ماركس : فقد طرأت أحداث متداخلة منذ بداية هذه العملية الكوكبية فى كل أبعادها الأكثر تناحراً . وسنجهد أنفسنا إذاً استخلاص دروساً عامة من كل مراحل هذه الفترة الوجيزة . فإن حرباً شاملة تضغط شعباً لا يمكن أن تعنى انحطاطاً مطلقاً لعلاقات القوى الكوكبية وبالقدر نفسه لا يعنى هذا التمرد أو ذاك فى هذه

نهاية الأمل وصدمة المستقبل

نهـــاية الأمـــل

القارة أو تلك أن يدلل على التقدم الحتمى . بل ربما يكون من الواجب أن نحلل التطورات الأخيرة لعلاقة السياسة بالحرب . فقد أصبحت الحرب تميل بعد ما كانت إلى فترة قريبة امتداداً للسياسة بوسائل أخرى (كما كان يقول كلاوزميستى فى القرن الماضى) ، أصبحت إذن تميل إلى طريقة إن لم تكن سياسية فهى على كل حال طريقة للفرض على الشعوب نظاماً عالمياً جديداً مستوحى من البنتاجون .

ونستطيع أن نتساءل اليوم ما إذا كانت السياسة لم تصبح الحرب المستمرة بوسائل أخرى .

ولا يمكن أن تكتفى بنفسها تلك الطاقات العملية المضمونة دائما على نحو متفرد ومتناقض فى وضع تاريخى ملموس . بل إذا اكتفت بنفسها حقاً فسوف تتراجع نظرياً وعملياً . وإذا أعطينا الأولوية للمتطلبات المرحلية على حساب التفكير والحوار حول المضمون العميق للإشكاليات الدائمة بعد المرحلية فإنما نحن نعرض انفسنا لان نخفى النزعة التاريخية والنسبية ونزعة الشك والكلبية وراء إشباع حاجاتنا الوقتية والتراجعات بعيدة الأجل والمرتبطة من حيث الجوهر بكل ما يغذى اليأس الأيديولوجى والنظرى الذى يفرز جميع هذه النزعات .

وهناك على الأقل طريقتان للنظر إلى هذه النزعة الكلبية . وأما الطريقة الأولى فهى أن نستخلص دلالتها الاستراتيجية والسياسية العامة ، ثم أن نحلل الأشكال المعيشية الاجتماعية التى تجعل هذه الكلبية ممكنة الوجود وواجبة الوجود بتزويدها بالجذور الموضوعية . وقد خصصنا كتاباً لذلك منذ عام ١٩٨١[١] ثم عدنا وركزنا طويلاً فى **التفكير فى الثورات** وكتبنا نقول إنّ : « جوهر الكلبية فى القرن العشرين من الممكن أن نختصره على النحو التالى : أولاً إننى اعرف الخلافات ، ثانياً إننى أرى أن جميع الخلافات متعادلة ؛ ثالثاً لذلك لا أفعل شيئاً مع العلم المسبق والمضمون بأن لا فائدة من كل شىء ، رابعاً أن انشر اليأس حولى فى الوقت الذى أطلب فيه من اعدائى أن يفعلوا ما يريدون أن يفعلوه . أما عن أصدقائى فمهمتى هى أن أجمد نشاطهم »[٢] وبدلاً من أن نقع فى خلط الأوراق بين الفلسفة وبين الأيديولوجية وبين النظرية علينا أن نميز بين الدرجات المعرفية الثلاث .

وربما لن نفهم فعالية هذا السرطان النظرى والعملى وربما لا نكافحه إذا حصرناه فى حدود النية الشريرة التى قد يتمتع بها العقائديون المهتمون بحاجات النظام الاجتماعى والمرتبطون به أو النية الشريرة التى يتمتع بها المحللون الدقيقون لطاقات تأسيس مصداقيته فى قلب متناقضات المعيوش الشعبى . وفى هذه الحال تصبح الكلبية حقاً سهلة التحطيم إذا لم تكن مبنية أيضا على مشكلة نظرية حقيقية تضرب جذورها فى تاريخ الفكر النظرى نفسه . والواجب على ذلك أن نحمل الكلبية حتى النهاية على محمل الجد .

وأما الطريقة الثانية فى التفكير فإنما تفرض علينا أن نقف على أرضية فلسفية خاصة .

ومن هنا فرفض النزعة الكلبية يفترض دائماً أن فى مقدور الفكر أن يقوم على أساس قوى وأن فى مقدوره أن يصل إلى حقيقة مطلقة ونهائية أو على اقل تقدير إلى بعض المبادىء الاقل خطأ من بعض المبادىء الأخرى بينما تكفى ادنى التقنيات لكى نستطيع أن نسلم بأن قيمة جميع التوكيدات ليست متعادلة وأن العالم او أن المجتمع على وجه الخصوص له معنى نستطيع أن نستقيه لإلقاء الضوء على الممارسة . وبعبارة أخرى فإن رفض الكلبية يحوى دائماً خطر جرعة تتعاظم حينا وتنخفض حينا ثانيا عن الجمود والمسبقات الفكرية بينما الجمود الذى يجمد حركة الفكر النقدى يلاقى نزعة الشك الكامل الذى يبدو فى البدء مناقضاً تماماً للجمود .

وسوف نفترض أن العالم كائن وأنه لم يستطع فى الوقت نفسه الاّ يكون كما هو كائن فى صورته الموضوعية وفى شكله المستقل عن الفكرة التى أصوغها عنه . طبعاً . ولكن هذا العالم الموضوعى والمستقل عن أىّ فكر يظل من حيث الجوهر عاجزاً عن دخول الفكر ولا يروى وجوده إلاّ من خلال ما أقوله .

فمن بسكال إلى سارتر ومروراً بنيتشه لم ينفك التراث الفلسفى سعياً وراء استنفاد طاقات هذا التناقض الذى يفضى فى صورة متنوعة إلى تأسيس الحرية الفكرية الإنسانية على إفلاس الادعاء العلمى والعقلى بشكل عام . سنوضح هذه النقطة فيما بعد . لكننا نستطيع أن نقول هنا إن الفلسفة نفسها هى التى أسست ضرورتها الخاصة على هذه المفارقة .

وأصل الحكاية أنه فى القرن الخامس قبل الميلاد أكد بروتاجوراس نزعته النسبية الشاملة بقولته الشهيرة : « إن الإنسان مقياس كل شىء » ، بالنسبة لتلك الأشياء الكائنة فهو مقياس وجودها وبالنسبة للأشياء غير الموجودة فهو مقياس عدمها » ، وإنه من هنا « نستطيع أن نقول حول الشىء الواحد خطابين ممكنين ومتناقضين »(٣) .

وكان هناك أيضا توكيد جورجياس الذى كان يقول « إن الوجود ليس موضوع الفكر وإن الفكر عاجز عن التقاط الوجود » ، ومن هنا «زال معيار الحق » « لأن المعيار لا يمكن أن يعكس لا الوجود ولا العدم ولا ماهو مستعص على المعرفة ولا ما لانستطيع أن ننقله للآخر »(٤) .

وإذا كان صحيحا أنه « مهما صرخ العقل فهو عاجز عن تقييم الأشياء » حسب تعبير بسكال ، فبالتالى نحن سجناء النزعة النسبية المحض على صعيد الفكر وسجناء النزعة البرجماتية على صعيد الممارسة . وبما أن النزعة البرجماتية لا تطابق أبداً وعلى النحو المتماسك إلاّ المنطق السائد والأيديولوجيا السائدة فى العالم الكائن ، فالنزعة النسبية دائماً ما تستطيع أن تغطى كفاحها ضد الجمود بكل أزهار الروح النقدية . إلاّ أن النزعة النسبية تتحول بالضرورة إلى أسوأ أنواع الجمود والذى هو رفض اعتبار العالم قادراً على التحول إلى وضع غير ما هو عليه .

ومن هنا ففى مقدور العالم أن يصرخ بضرورة تحوله ، إلاّ أن أيديولوجيا الشك تستقى دون انقطاع من صدامها الفلسفى مع الجمود بعضاً من الأسباب القوية للتكيف مع العالم ولحرق أى إنسان يدعىّ لنفسه أنه اكتسب أسباباً قوية لكى يريد أن يثور على منطق آليات العالم كما هو قائم .

إذ أنه لكى يتم تشكيل ونقل هذا النوع من اليقين علينا مسبقاً أن ننطلق عموماً من نقطة مشتركة غير قابلة للرفض ، أىّ أن ننطلق من مبدأ فى تفكيرنا أو من مجموعة مبادىء ، وللأسف أن نقطة الانطلاق فى حد تعريفها لا تقبل البرهان لأن البرهان يفترض البرهان على نقطة إنطلاقه وهكذا دواليك إلى ما لا نهاية . إلاّ أنه إذا لم يكن هناك نقطة انطلاق بديهية ومسلم بها فعلى هذا تزول أية إمكانية لكىّ نتيقن مما نستخلصه . وهذا ما كان مطلوباً . بل وتستطيع النزعة الكلبية إذا أرادت أن تلمح أن خصومها لا يتميزون عنها إلاّ لأنهم يرفضون رفضاً أعمى أن يستوعبوا نزعتهم الكلبية الخاصة مما يدفع النزعة الكلبية إلى استخلاص نوع من أنواع التفوق الأخلاقى ...

ونستطيع من هنا أن نذوق أكلة أرنب وأن ننفى فى الوقت نفسه وجودها ، وأن نتأمل وحشيات ولا عقليات نظام اجتماعى وأن نرى فى الوقت نفسه أنها الجنة أو أنه العالم الوحيد والممكن فى الكون ، وأن نبكى على مجازر العالم الثالث وفى الوقت نفسه أن ندعم النظام الرأسمالى ، بل قد نذهب إلى حد استخلاص بعض

نهاية الأمل وصدمة المستقبل

نهـــــاية

الأمـــــل

الارباح الشخصية المباشرة أو غير المباشرة التى تغذيها هذه الجريمة اليومية ضد الإنسانية . وفى هذا الليل كل الافكار تبدو رمادية اللون ومجنون الذى يدعى كشف الأسباب .

والمقصود بالطبع من كل هذا أن النزعة الكلبية ليست فقط شكلاً من اشكال الفكر النظرى المحض وإنما هى ايضا تقتل بتركها الشعوب فى خطر .

إلا أن الكلبيين تكاثروا اليوم بين الأمراء الذين يحكموننا وبين عقائديى البلاط بل إننا نجد بعضاً منهم فرسان الإعلام والإعلان عن قضايا الإنسانية الكبرى . مما يفسر أننا نجد بعضاً منهم أغلب الوقت إلى جانب الجزارين الذى يحميهم من الآن فصاعداً القانون الدولى المقدس . فضلاً عن أننا نجد البعض الآخر بين المثقفين المحترفين سواء أكانوا فلاسفة أو غير ذلك كما سوف نوضح فيما بعد .

غير أن المثقفين المحترفين يؤكدون لنا فيما يتصل بالنظرية وبفضيحة الفلسفة أن ما تحويه الفلسفة من صحة هى فى الوقت نفسه بلا قيمة على صعيد الممارسة . وهى مقولة تقال بنغمة متعالية ولا مبالية ومليئة بالادعاء مع النية المصرح بها فى الإصلاح بفضل التجربة والعقل معاً كما كان يقول كنت فى نص عام ١٧٩٣ والذى يحمل عنواناً يوجز وحده الثنائية فى جوهر النعة الكلبية : حول التعبير المعتاد : من الممكن أن يكون هذا صحيحاً على صعيد النظرية لكنه بلا قيمه على صعيد الممارسة[٥] ذلك أن كنت بعد روسو كان قد رأى على النحو الصحيح قبل قرنين من الزمن أن النزعة الكلبية ليست على الإطلاق صناعة الجهلة وأن العقل الكامل لا يزرع دائماً حيث نتوقعه .

والجدير بالذكر أن التشكيك فى كل أمر من الأمور إنما هو سلوك يزدهر على وجه الخصوص بين أفراد عالم مصغر مشبع بالسلطة واللمعان الإعلامى فى قمة النظام الذى لايشكون فى صلاحيته لحظة . فها هو ذا جاك آتالى مستشار الأمير والمالية معاً يصرح عشية ١٩٨٠ بأن الخطاب الحق هو الخطاب الذى يخدم المجموعة التى تكافح فى سبيل الوصول إلى السلطة وأنه من الممكن جداً أن تصح جميع الخطابات المختلفة فى وقت واحد . كما دعا إلى جعل نفى العقلانية التوكيد الأسمى على العقلانية ؟[٦]

ويستدعى هذا التصريح الذى يقلد تقليداً باهتاً قول بروتاجوراس وجورجياس قبل خمسة وعشرين قرناً واللذين كان لهما الفضل الأعظم فى فتح طريقة فى التفكير النظرى هى على أقل تقدير الطريقة التى يجب أن نتبعها بشكل دائم ، تستدعى إذن أن يذكرنا تصريح آتالى بتلك النعوت التى أوردها جان جاك روسو فى معرض حديثه عن انصار **القانون الطبيعى** ضمن **كتاباته حول القديس بطرس** : « سوفسطائيون قابضون » و « خدم الاستبداد » .

كذلك يجب الا ننسى ضمن نفس الخط الفكرى تلك الضجة التى أحدثها برنارد هنرى ليفى فى خريف عام ١٩٧٧ حينما أعلن أنه من المحال أن يصبح التاريخ غير الموجود مشروعاً ومجالاً للثورة ثم استخلص قائلاً :

« إننا لن نعيد بناء العالم . ولكن على الأقل سوف نستطيع أن ننتبه ألا يتفكك »[٧] . كما يجب الا ننسى تلك العبارة التى ختمت عام ١٩٨٧ كتاب **ريكارت هوفرنسا** لمؤلفه اندريه جلو كسمان الذى قضى على الفعل الفلسفى بدعوة معاصريه « أن يتخلوا عن الرغبة القوية فى الاجتماع حول الخير . وأن يختلفوا فيما بينهم لو أنهم يشكون. »[٨] . ولا يجب أن ننسى تلك المحاولة الأخيرة التى حاولها الفلاسفة لاستيراد الفلسفة من الولايات المتحدة عن طريق ريتشارد رونى . فها هى صورة خالصة للخط الرابط بين النسبية والشك والمرادفة بين الحق

والإيمان ورفض أن يكون فى مقدور الفيزياء العلمية أو الحياة اليومية أن تصف على نحو قابل للنقاش ، وبين النزعة الكلبية المحافظة التى تقول إن الفلاسفة قد أصبحوا لا يضيعون وقتهم فى نقد المجتمع بما أن الرأسمالية أصبحت من الآن فصاعداً بلا منافس .(٩)

وهذه الأشكال التى هى فى نهاية الأمر أشكال سوقية لمضمون النزعة الكلبية ولا تستحق أن نتوقف عندها ، إلا أنها تريد من نفسها أن تكون فى مستهل مناهج فلسفية أدق بكثير من هذه الأشكال وتغذيها على وجه التقريب التراثات الانجلو ساكسونية الألمانية والأمريكية . ومما لا شك فيه هو أن الازدهار الكلبى ليس مقطوع الصلة عن حركة المجتمع الفرنسى وحركة العالم خلال العقد الأخير . ومما لا يدعو مجالاً للشك كذلك أن النزعة الكلبية قد تسللت بالطبع إلى جراح وانكسارات الحدود والتخلف السائد منذ زمن طويل داخل الماركسية نفسها ، داخل النظرية الماركسية والممارسة الماركسية .

ويبقى أن الماركسية الحية ترى أنّ النزعة الكلبية تمتلك بعداً وحجة . كما يبقى أن هذه المواجهة الفلسفية مرتبطة بالنضال الأعم لتنمية ما يحلم به العالم . وأخيراً يبقى أن هذا العالم بدأ رحلة التفكك . هذا العالم الذى يهيج ويصرخ فى الجزء الأكبر من الأرض . ويبقى أنه ليس هناك صانع واحد للتحرر البشرى يستطيع أن يفكر فى منطق ممارسته دون أن يفرض على نفسه أن فى مقدوره أن يقول ويعيد قوله مساء كل يوم : « إننى كلب معدوم وخاضع للكلبيين » .

هوامش

(١) انظر مدح السياسة ، دار المنشورات الاجتماعية ، باريس ، ١٠ يوليو ١٩٨١ ، الجزء الثانى ، الفصل الخامس . فى هذا الموضوع ربطنا بين ايديولوجيا الشك وتعمق أزمة المجتمع وصيرورة الانتخابات الرئاسية فى ١٠ مايو ١٩٨١ وجازفنا فى ذلك الوقت وقلنا إن هذه الانتخابات « تمثل تقدماً سياسياً ضد قوى الماضى وتراجعاً للممارسات السياسية المستقبلية فى الوقت نفسه . » (ص ١١٢) .

(٢) نفسه ص ١٥٤

(٣) حسب سيكستوس أدمبريكوس وحسب ديو جين لائرس ،ترجمة جان بول دو مون ، المدارس قبل السقراطية ، دار نشر جاليمار (صفحات ٦٧٠ و٦٦٣)

(٤) حسب سيكستيوس ايبيريكوس ، نفسه ، ص ٧٠٤ ــ ٧٠٥

(٥) دار فران وترجمة ل . جيبرميه .

(٦) العوالم الثلاثة ، ص ١١ إلى ص ١٦ .

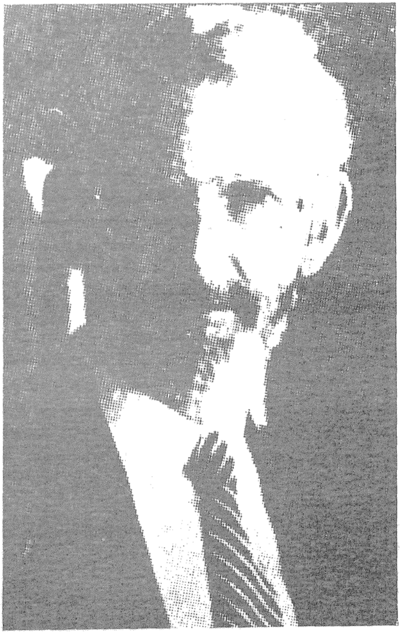
(٧)الوحشية ذات الوجه الإنسانى ، صفحة ٧٣ و٢٢٣ .

(٨) نفسه ، ص ٢٧٧ .

(٩) الإنسان الشبح ، ١٩٩٠ ، لوموند (٣ مارس ١٩٩٢) .

نهاية الأمل وصدمة المستقبل

بــــول كــــينيــــدى



فقد كان بول كيندى قد تنبأ فى كتابه السابق « صعود القوى الكبرى وانهيارها » بأن الولايات المتحدة ، مثلها مثل أسبانيا ووريثتها بريطانيا العظمى ، سوف تعانى من « فرط فى المد الإمبريالى » فى سباق الهيمنة مع الاتحاد السوفيتى ، وأن مآلها هو الاضمحلال . ورأى أن المهمة الرئيسية التى تقع على كاهل الأمريكيين هى تصريف شؤونهم بأسلوب يبطىء من تضاؤل مكانتهم الدولية ويحول دون الصدمات المفاجئة .

أما فى كتابه الجديد ، فهو يسعى إلى إثبات صحة وجهة نظر « ملتوس » التى قدمها فى ١٧٩٨حينما استنتج .. أن قدرة البشر على التكاثر تفوق قدرة الأرض على إنتاج الطعام اللازم للإنسان » ، وهى فكرة لم تتحقق حتى الآن لأسباب ثلاثة على حد قول كيندى : فالهجرة الواسعة من بريطانيا قد خففت من الضغط على الأرض ، كما أن « الثورة الزراعية » التى كانت فى سبيلها إلى الظهور ، دون أن يفطن إليها ملتوس ومعاصروه ، أخذت تزيد من مجموع إنتاج الغذاء كما وكيفا ، وكذلك كانت « الثورة الصناعية » قفزة هائلة إلى الأمام فى مجال الإنتاج .

ادوين ستلنسر

* ناقد ومحلل بريطانى معروف .

ترجمة : أحمد صليحة

وصدمة المستقبل

ولكن صمامات الأمن هذه لم تكن متاحة ، حتى فى عصر ملتوس لكثير من الأمم ، ومن ثم كانت أيرلندا والهند أقرب إلى نموذج ملتوس من بريطانيا وأمريكا . واليوم ازداد الأمر سوءا ، لا لتغير طبيعة المشكلة ، بل لأنها أصبحت أشد وطأة ، فالزيادة السكانية اليوم تقدر بالبلايين لا الملايين ، كما أن ثورة المعلومات أو « الانفجار المعرفى » قد زاد من سرعة التغير التكنولوجى وأصبحت مشكلات السكان والبيئة والتكنولوجيا متشابكة .

والأخطر من هذا أن الانفجار السكانى والثورة التكنولوجية قد حدثا فى أيام ملتوس فى نفس المجتمعات ، وتفاعلا تفاعلاً كانت له ثمرة طيبة فى نهاية الأمر ، ولكن الأمر تغير الآن ، فالثورة التكنولوجية تحدث اليوم فى المجتمعات المتقدمة ، التى لا يزيد فيها السكان ، إن زادوا ، إلا بنسبة ضئيلة ، فى حين أن الانفجار السكانى يصيب البلدان الفقيرة ذات الموارد التكنولوجية المحدودة . والأسوأ من هذا أن التكنولوجيات التى تطورها المجتمعات المتقدمة قد تضير البلدان الأفقر ، إذ قد تخرج من سوق العمالة شريحة من قوة العمل ، التى لا تتمتع بالمهارة المناسبة لها ، والتى تتعرض للاستغلال من الفئات الحاكمة التى لا تتورع عن استخدام العنف ضدها ، الأمر الذى يزيد فى حدة التوتر بين صفوفها .

وخلاصة القول إن بول كيندى يرى أن المشكلات التى أقلقت ملتوس قد تعقدت فى مواجهتنا بفضل استفحال حجمها ، ونظراً لانقسام العالم إلى أغنياء وفقراء ، وبينما يفيد الأغنياء من التغير ، يدفع الفقراء الثمن .

ولكن هذه الفائدة لن تدوم ، ففى نهاية الأمر لن ينجو بلد واحد من عواقب هذه التطورات . فالشركات سوف تسعى إلى العمل فى أى بلد يوفر لها حاجاتها من العمالة الرخيصة ، وسيكون لهذا عواقبه على البيئة ، فلهفة تلك البلدان النامية على الإسراع بعملية النمو سوف تساهم فى استفحال ظاهرة الصوبة (ارتفاع درجة حرارة الأرض نتيجة لزيادة نسبة الكربون) .

ويقول بول كيندى إن الحلول مفهومة ، فعلاج المشكلة يتطلب سلسلة من الإصلاحات الرامية إلى وقف الدمار الذى يهدد البيئة ، وإجراء المزيد من البحوث ودفع عجلة التنمية والتقليل من « توجيه » الموارد إلى القطاع العسكرى ، والارتقاء بمهارة القوى العاملة ، وتوفير برامج التدريب ، والمشكلة هنا هى حمل الساسة على تنفيذ الإصلاحات المطلوبة على المدى الطويل وتوافر الرغبة لدى المجتمعات فى التضحية بمصالحها قصيرة الأجل لتجنى أرباحا طويلة الأجل . الأمر الذى قد يعنى « إعادة تعليم الجنس البشرى » ، وهى مهمة اتضح أنها قد جاوزت قدرات الباباوات ، والملوك ، والطغاة ، والرؤساء ، عبر التاريخ ، ولكن قبل أن نشرع فى هذه المهمة ، علينا ، كما يقول بول كيندى ، أن نستوثق من الأشياء التى ينبغى أن نعلمها لبنى البشر .

وقبل القيام بهذه المهمة ، علينا أن نتأكد من الأمور التى نود أن نعلمها للشعوب ، وحاشا أن تكون الصورة التى يود كيندى منا أن نتصور بها المستقبل ، من كارثة بيئية محدقة ، وفوضى اقتصادية جامحة ناتجة عن أعمال الشركات متعددة الجنسيات ، وتعاظم التفاوت بين الأمم وبين أبناء الشعب الواحد ، وإفراط فى الإنفاق الخاص على الاستهلاك وتضاؤل

نهاية الأمل وصدمة المستقبل
بول كينيدى
وصدمة المستقبل

الإنفاق الحكومى على البنية الأساسية ، والتآكل النسبى لمكانة أمريكا كقوة صناعية الأمر الذى ستشهده على المدى البعيد ، وهى قضية يسهب فى الحديث عنها ، ولكن تلك الآراء التى يقدمها بول كينيدى باعتبارها خلاصة للآراء الشائعة فى الدوائر الليبرالية عارية من الصحة فى معظمها .

ومن الخطأ كذلك القول بأن التطورات التى خيبت توقعات ملتوس ، والتى أجبرته على إعادة النظر فى آرائه بعد ذلك بخمس سنوات ، قد استنفدت قوتها .

ولنبدأ بحديثه عن أمريكا ، فهو يقر بأن قوة الولايات المتحدة العسكرية لا نظير لها ، وبأنها البلد الوحيد الذى يستطيع أن يصل بقبضته إلى أى موضع فى العالم بحق ، ولكن قدرة الولايات المتحدة على التعامل مع التهديدات غير العسكرية قد تضاءلت تحت عبء الاحتفاظ بتفوقها العسكرى ، فهذه الموارد التى توجه إلى الإنفاق العسكرى تضعف من قدرتها على المنافسة الصناعية ، ويدلل على هذا بأن الأموال المخصصة للأبحاث والتنمية فى عام ١٩٨٨ قد ذهب منها ٦٥ ٪ إلى الدفاع ، بينما لم ينل منها مجالا حماية البيئة والتنمية الصناعية سوى ٠,٥ ٪ و ٠,٢ ٪ ولكن هذا القول لا يحدد الحجم الحقيقى للإنفاق على البيئة والتكنولوجيات الجديدة إذ إن تلك الأنشطة يتولاها القطاع الخاص .

وكنيدى ، إذ يشير إلى تدهور مكانة بريطانيا السابقة إلى قوة من « الدرجة الثانية » ، يقول إن الإنتاجية الأمريكية تدعو إلى القلق . وبغض النظر عن أن النمو فى العام الماضى قد بلغ أعلى معدل له فى العشرين سنة الماضية ، فلننظر فى دعوى كنيدى بأن « من الأمم الأخرى من قطع خطوات أسرع فى رفع الإنتاجية منذ الستينيات » ، وأن التحسن الذى طرأ مقصور على الصناعة . إنه يقر بأن أمريكا مازالت على رأس القمة من حيث نسبة الإنتاج للعامل الفرد ، فإذا ضاقت الفجوة بين إنتاجية الفرد فى الولايات المتحدة وفى غيرهامن بلدان العالم ، فهل يتبع ذلك تدن فى مستوى المعيشة فى أمريكا ؟! كذلك لا ينبغى أن يقلق المرء من النتيجة التى خلص إليها كنيدى ، وهى نتيجة لا تدعو للدهشة ، من أن الصناعة فى أمريكا لم تعد تنفرد بموقع غير قابل للمنافسة ، مثلما كان عليه الحال فى العقدين التاليين للحرب العالمية الثانية ، فقد كان اقتصاد العالم فى هذين العقدين مخربا نال منه دمار القنابل ، واستنزفته الحرب ، ولم تنج من هذا الدمار إلا الولايات المتحدة ، فالذى يزعجه أن تنال دول العالم نصيبا متساويا من الدخل العالمى هو إنسان يتوق إلى تلك الأيام الخوالى التى كانت فيها دول العالم تعيش على إحسان أمريكا كيما تقى نفسها غائلة الجوع . وإن أى فرد يعمد إلى تحليل موقع أمريكا فى العالم عليه أن يتجاهل ملاحظة جوزيف ناى بشأن الثبات النسبى لحصة أمريكا فى الإنتاج الصناعى العالمى منذ عام ١٩١٣ ، باستثناء سنوات ما بعد الحرب العالمية الثانية . أما عن قطاع الخدمات ، فيمكن لكنيدى أن يقر عينا ، فالإنتاجية تزيد فيه بخطى منتظمة وتحولت زيادة المبيعات التى حققتها الشركات فى الثمانينيات إلى ربحية عالية فى التسعينيات .

ولننتقل الآن إلى نظرية ملتوس التى يطبقها كنيدى على عصرنا . إنه يسلم بأن ملتوس قد أغفل الثورتين الصناعية والزراعية حينما تنبأ بأن تزايد السكان سوف يفوق قدرة العالم على إنتاج الطعام ، ولكن هذين المهربين قد سُدَّا الآن ، فليس لنا أن نتوقع النجاة بثورة زراعية جديدة أو من خلال الثورة الجديدة التى لازالت مستمرة والتى تمضى فى طريقها بخطى سريعة إلى الأمام .

ولنبدأ بالزراعة . إن كنيدى يقر بأن انتاج الطعام قد حقق زيادة فيما بين ١٩٥٠ و ١٩٨٤ أسرع من النمو

PAUL KENNEDY
PREPARING FOR THE TWENTY-FIRST CENTURY

السكانى ، وأن النقص التالى الذى طرأ عليه راجع إلى الجفاف فى بعض منه ، ولكن معجزة الزيادات قد استنفدت قواها ، وربما كنا على شفا اتجاه خطير يتزايد فيه السكان عن إنتاج الطعام . ويقول إنه حتى لو زادت الإنتاجية ،

فسوف يقتضى هذا عمليات إحلال هائلة فى العمالة ، إذ سوف يغدو بوسع عدد أقل من المزارعين إنتاج كميات أكبر من الطعام ، وسوف تعانى البلدان الفقيرة من نقص فى الطعام ، لأنها لا تملك نفقات التكنولوجيات الحيوية الجديدة المستخدمة فى إنتـاج الطعام ولا تستطيع التوسع فى إنتاجه . ومن ثم سيكون لدى البلدان الغنية مزيد من الطعام بينما تشكو البلدان الفقيرة من نقص الغذاء . فهل يمكن لهذه الطفرة أن تؤدى إلى نمو التجارة العالمية بين الشعوب التى يتوافر لها فائض من الغذاء وتلك التى تعانى نقصاً منه ،

كما حدث فى الماضى ، مثلما يقول كنيدى ؟ إنه يجزم باستحالة هذا ، إذ إننا « لا نتعامل اليوم مع المزارعين المهذبين الذين قاموا بالثورة الزراعية فى أيام ملتوس ، بل مع الشركات الكبرى التى تتعامل فى الكيمياء الزراعية والتكنـولوجيـات الحيـويـة ، وهى الشركات التى ترى أن مهماتها أن تطرح فى السوق العالمى بضائع جديدة دون أن تكدر خاطرها بالتفكير فى

الـعـواقب الاقليميـة أو الآثـار الاجتماعية ، كما أنها تخفى أبحاثها فى نطاق من السرية وتحميها ببراءات الاختراع التى تقصر استخدامها على من يملك الثمن . ولكن كنيدى لا يعترف هنا بأن براءة الاختراع هى فى المقام الأول الحافز على إجراء البحوث ، وأن الشركات المعنية ببحوث التكنولوجيات الحيوية تركز جهودها على تطوير منتجات جديدة يمكن استخدامها فى المعامل والمصانع ، الأمر الذى يقلل من الاعتماد على الزراعة ويجعل منها نشاطاً ثانوياً « ويفتح إمكانية إنتاج المحاصيل داخل الأماكن المغلوقة ، وأن يتولى رعايتها الملايين من الفلاحين والمزارعين المستقلين » — وهى رؤية شاعرية لمستقبل العمل الزراعى وإن كان الكثيرون من العاملين فى هذا الميدان لا يشاركون فيها .

وهو وإن أقر بأن استخدام البلدان النامية للتكنولوجيات الحيوية يمكن أن يقيها من الوقوع فى مصيدة ملتوس ، لكنه يرى أنها حتى إن استطاعت أن تستخدم هذه التكنولوجيات فسوف تصبح معتمدة على الغرب فى الحصول على الهرمونات والبذور وغيرها من المواد ، وسوف يؤدى هذا إلى المخاطرة بتعطيل الملايين من الأيدى العاملة فى مجال الزراعة .

ويبدو أن ما يقلق كنيدى هو أن

نهاية الأمل وصدمة المستقبل
بول كينيدي
وصدمة المستقبل

الثورة الزراعية سوف تتطلب تغييرا فى سياسات وأساليب حكم البلدان الفقيرة إن أريد لها أن تنتفع من هذه الثورة ، وأن أى فوائد سوف تحصل عليها هذه البلدان سوف تتوقف على زيادة التبادل التجارى بين الأمم . والأمر الأول غير محتمل ، أما الثانى فيقتضى من البلدان النامية أن تفتح أسواقها ، وكلا الأمرين ليس فى مقدور الأمم الغنية ، الأمر الذى يصيب كنيدى بالإحباط . ومما يقلقه أيضا أن التغير التكنولوجى فى الزراعة ، كما فى القطاعات الأخرى ، يصيب البعض بالخسارة مثلما يتيح الربح للكثيرين ، فضلاً عن أنه يفرض تكلفة ليست بالهينة من أجل التحول . ومن المؤسف أن السبيل الوحيد لتجنب هذه الخسارة هو تجريم إحداث تغير تكنولوجى ، وهو حل ليس بالجديد (فقد سبقتها الحركة اللورية فى مطلع القرن التاسع عشر التى كانت تهدف إلى تحطيم الآلات التى تقلل من العمالة) . ومن ثم فهو يخلص إلى أن التحول إلى التقنيات الزراعية الجديدة سوف يفاقم من بؤس العالم الثالث بدلاً من أن يزيله .

والملاذ الثانى للفرار من مصيدة ملتوس هو ثورة صناعية جديدة ، وهو طريق مسدود عند كنيدى ، فالثورة الصناعية الكبرى جلبت العمال إلى المصانع « لممارسة العمل بأسلوب موحد على إيقاع الآلة » ، وقد رفعت هذه الثورة من إنتاجية العمال ، لتوفر لهم المزيد من الطعام ، ولكن الأمر أشد سوءاً الآن ، حيث يستعاض عن العمال بأجهزة الروبوت .

الأمر الذى ينذر بالسوء للعالم النامى . ومع أن كنيدى يقر بأن الشركات متعددة الجنسيات سوف تسعى لإقامة مصانعها الأتوماتيكية فى البلدان التى تتوافر فيها الأيدى العاملة غير المدربة الرخيصة ، الأمر الذى سوف يساعد على تحسين ميزان المدفوعات فى البلدان النامية ، لكن هذا الزحف الأتوماتيكى إلى تلك البلدان التى تشكو من فائض فى الأيدى العاملة سوف يخلق أنماطا غير مألوفة من التشغيل ، إذ يتراءى له أن الطلب على الأيدى العاملة الرخيصة التى تكمل عمل الروبوت يمكن سده باستئجار النسوة غير المدربات أو نصف المدربات ، الأمر الذى يخلف جيشاً من العاطلين من الشباب المحبط ، الذى سيجد نفسه فى موقف فريد حيث لن يؤدى ارتفاع الدخول والقوة الشرائية إلى تحسن فى أوضاعه .

وسيتبع هذا أمر اسوأ حينما تقارن الشركات متعددة الجنسيات بين تكاليف الإنتاج فى شتى أنحاء العالم ، ثم تعيد مصانعها من جديد إلى أمريكا واليابان إذا رأت أن ذلك من الأوفر لها . ولكن لماذا يحدث هذا ؟ سوف يحدث هذا إذا ارتفعت تكلفة العمالة أى دخول العمال فى البلدان التى كانت تتوافر فيها من قبل العمالة الرخيصة ، وهو موقف تود الكثير من البلدان الفقيرة الآن أن تواجهه .

والواقع أن كنيدى لا يرى فى أى حقيقة من حقائق العصر ما يكفى لتبديد تشاؤمه ، سواء أكانت زيادة الإنتاج أم تناقص تكلفته أم التكنولوجيات الجديدة التى تعد بإحلال الوفرة محل الندرة . ولنأخذ مثلاً القوى الاقتصادية الصناعية الجديدة فى شرق آسيا . إن كنيدى يقر بأنها قد فرت من مصيدة ملتوس حيث يزداد ثراؤها عاماً بعد عام . وفضلاً عن هذا أنه بارتفاع مستوى المعيشة هبطت معدلات الخصوبة . ويمكن النظر إلى هذا النمو باعتباره حدثا سعيداً للبلدان النامية حيث إنه يخلق طلباً على المواد الخام التى تنتجها مما يضعها على أول درجة فى سلم التنمية الاقتصادية . ولكن كنيدى لا يرى الأمر كذلك ، فهو يرى أن ارتفاع مستوى الرفاهية فى شرق آسيا يعني كوارث بيئية صغيرة وكبيرة . ولكن كاتب هذه السطور يرى أن عبارات كنيدى يمكن ترجمتها بمعنى خلق أسواق تصدير ووظائف ، وينبغى أن يحسب هذا الأمر كقيمة اقتصادية إيجابية لا سلبية كما يرى كنيدى .

ولكن هل تعتبر البلدان الصناعية الجديدة فى شرق آسيا أنموذجاً يحتذى للبلدان النامية ؟ من المؤسف أن كنيدى لا يرى هذا الرأى ، لأن اليابان وسنغافورة وتايوان وكوريا الجنوبية « بلدان صغيرة ذات موقع جغرافى مميز وشعوبها تتمتع بالمهارة والانفتاح على التكنولوجيات والأساليب الغربية ، وهو الأمر الذى يصعب قوله على زائير أو إيران أو أفغانستان أو أثيوبيا حيث تعرقل التنمية فى الوقت الحاضر مجموعة من المعوقات الهيكلية والثقافية » . ويبدو أن كنيدى يريد أن يقول إن بلدان شرق آسيا التى تكاد تكون محرومة من الموارد الطبيعية يمكنها أن تنجو من المصير الذى ينذر به ملتوس بينما ستعانى منه دولة مثل زائير غنية بالكوبالت والماس . فإن لم يرض المرء بإجابة عنصرية على هذا السؤال ، سيظل يتساءل لماذا يمثل شعب اليابان مورداً « ماهراً » فى حين أن شعب زائير يمثل عبئاً عليها ؟ من المؤكد أن الإجابة على هذا السؤال ليست هى التفسير الذى يقدمه كنيدى لاستمرار الفقر فى أفريقيا ، فبول كنيدى يرى أن السكان سوف يتزايد عددهم « دون زيادة موازية فى الموارد ، والواقع أن هذه الموارد سوف تتقلص » . وهو يضرب المثل بزائير ذات الموارد الغنية ، ولكن زعماءها يديرونها بسياسة ترمى إلى وضع مواردها فى قبضة الدولة وينظمون الاقتصاد على هذا النحو . وبفضل النكبات التى صنعها رئيسها موبوتو سيسى سيكو باتت عملتها مجردة من القيمة وانهار اقتصادها بينما تورد الأنباء عن هذا الرئيس أنه يحضر بالطائرة حلاقه الخاص من نيويورك ليشذب شعره مرتين كل شهر فى قصوره العديدة .

وإذا كان المرء يفكر فى إمكانية مساعدة زائير عن طريق المساعدات من الأمم الغنية ، أو كما يقترح بول كنيدى ، بالقيام بمزيد من الاستثمارات فى البنية الأساسية فعليه أن يتمعن فى تاريخ المجاعات التى عانت منها افريقيا فى عصر ما بعد الاستعمار .

وفى رأى كنيدى أن هذا لا يترك سوى متنفسا واحداً للفائض السكانى ، هو الهجرة . ولكنه كما يقول ليس بالحل ، فهجرة مواطنى الشعوب الفقيرة ، وهى عادة الشعوب السمراء ، إلى البلدان البيضاء الغنية تخلق توترات اجتماعية ومشاعر عنصرية عدائية . وربما يصيب كنيدى هنا ، فأيا كانت الفوائد التى تتحقق من الهجرة ، فقد أظهرت التجربة الحديثة فى فرنسا وألمانيا ، وإلى حد أقل إنجلترا ، أن المجتمعات الغنية لن تتسامح إلى النهاية مع الوافدين الجدد من الشعوب السمراء . ولكن ما لا يقوله بول كنيدى هو أن القبول ، وإن كان فاتراً ، أو الرفض الحاسم يعتمد على السياسات التى تنتهجها حكومات البلدان التى تستقبل المهاجرين . فإذا اتبع البلد سياسة « الإهمال الكريم » — أى تركهم وشأنهم لكى يعتمدوا على مساعدات المنظمات الطوعية ويتعلموا لغة البلاد ويجدوا عملاً ويبدأوا فى صعود السلم الاجتماعى — فسوف تجتذب هذه السياسة الشخصيات المستقلة والمغامرة من سكان العالم المرتحلين ، وسوف تتجنب إغضاب السكان الوطنيين . ولكن إذا اجتذبت هذه السياسة جماهير تسعى للعيش على الإعانات السخية وتنعم بالرعاية الطبية المجانية ، ثم حاولت عندئذ أن تتكيف مع المهاجرين ، فسوف تخلق طبقة سفلى يحاصرها الرفض لا تستطيع الاعتماد على نفسها .

ولكنى أشك فى أن الأمر الذى يأسى له بول كنيدى هو الافتقار إلى سياسات تحد من حرية تصرف الشركات متعددة الجنسيات والواقع أن لب مشكلة أسلوب التنمية العالمية عند كنيدى يتمثل فى هذا البغض للأسواق . والكتاب فى النهاية هو صرخة من القلب يطلقها رجل يرى أن العالم على وشك الانفلات حيث يزداد النمو السكانى

نهاية الأمل وصدمة المستقبل

بول كينيدى وصدمة المستقبل

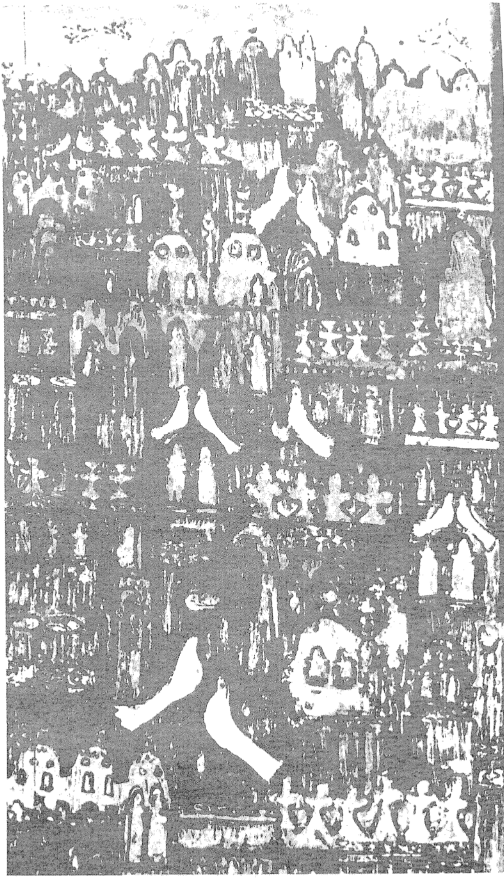
على نحو يفوق رغبة المخططين ، وفى ذات الوقت تفتح وسائل الإعلام الرخيصة أعين الجماهير على المنافع المادية التى يمكن أن تتاح لهم ، ويجرى تبادل رؤوس أموال تقدر ببلايين الدولارات فى آن واحد عبر البورصات العالمية التى تدار « بنظام يفتقر إلى روح المسئولية » ، أما الشركات متعددة الجنسيات فهى هياكل مرعبة تتخطى النظم المحلية ، وباختصار فكل شىء فى « انفلات » .

هذه هى شكوى كنيدى . فالرقابة ضرورية لأن الأسواق الحرة لا يمكن الركون إليها لحل مشكلات العالم ، و « السوق الرشيدة بطبيعتها لا تبالى بالعدالة الاجتماعية أو الإنصاف » . وربما كان هذا صحيحا فى الظاهر ، ولكن ما ينبغى علينا أن نذكره أن اللاعبين فى السوق تسيرهم يد خفية إلى تحقيق ما يبغونه من العدالة والإنصاف . أما الشركات متعددة الجنسيات فتعمل لإرضاء العميل ولإنقاص النفقات وللمنافسة . ولكى يتحقق لها هذا ، على تلك الشركات أن تنتج ما يريده العميل ، وأن تبحث عن الأماكن التى توفر لها نفقات الإنتاج ، أى البلدان التى تشكو من فائض العمالة ، إذا كانت ترحب بها ، ومن المؤكد أنها توفر للعالم الثالث أسلوبا للتنمية طويلة الأمد بفضل مشاريع البنية الأساسية التى تختار وتنتقى لتمجيد بعض قادتها الذين يحكمونها مدى الحياة ، وعادة ما تضر هذه المشاريع البيئة .

ومع هذا يخلص كنيدى إلى أن « أهم ما تحتاجه البلدان الفقيرة هو استثمارات ضخمة لإدخال تحسينات اجتماعية ، وليس مجرد تحرير اقتصادياتها ، ولكن كيف يتأتى لهذه البلدان أن توفو الأرصدة اللازمة لتلك الاستثمارات ، إنها مسألة قلما يتعرض لها الداعون إلى السياسات العالمية ، إن تعرضوا لها » . ولكن الأمر ليس كذلك ، فدعاة السياسات العالمية يرون أن حقوق الملكية الخاصة والأسواق الحرة وتوفير مناخ صالح لاستثمار رؤوس الأموال الخاصة قد أنتج فى الماضى ويمكن أن يغل فى المستقبل الأموال الضرورية لتحقيق التنمية الاقتصادية المستديمة .

ومن خلال تلك السماء الملبدة بالسحب التى يرسم لنا بول كنيدى صورتها ينفذ أحيانا شعاع من الضوء ، حيث يقر بإمكانية إنتاج المزيد من الطعام وبأن التكنولوجيا يمكن أن تحرر الإنسان ، وبأن النمو الاقتصادى يمكن أن يعود بالفائدة على البشر ، ولكن هذه البوارق تأتى دائما محفوفة بنبوءات مزعجة . وسوف أترك للقارىء الحكم على الميزان الذى يزن به كنيدى الأمور . أما النتيجة التى أخلص إليها من كتابه هى أن تمسك كنيدى بنظرية الاضمحلال هذه راجعة إلى وجهة النظر التى ترى أن على الدولة أن تتدخل بصورة أكبر ، وإلى دعوى الحفاظ على البيئة التى تنذر بكارثة بيئية قريبة . وهو يدعو لتدخل الدولة إذا أردنا للمجتمعات العالمية أن تغالب التغيرات التى يخبئها القدر لها ، فهو يرى أن اقتصاد السوق لن ينجينا هذه المرة من المصير الذى يتوعدنا به ملتوس .

وهذه الدعوى سوف تسر حتما مساعدى الرئيس كلينتون ودعاة التدخل فى فرنسا والأنظمة الاشتراكية فى أفريقيا والفئات المعادية لنظام السوق فى روسيا ، ولكن هذه الدعوى لا ترضينا نحن الذين اتفقنا مع النتيجة التى خلص إليها بول كنيدى فى عام ١٩٨٧ حيث رأى أن أهم فضيلة ينبغى أن نتحلى بها فى وجه عدم اليقين هى القدرة على تغيير الاتجاه حيثما تملى الحقيقة . وقد كتب كنيدى إن من مميزات بلد كأمريكا « طبيعة المجتمع القائمة على الحرية الاقتصادية التى لا تعرف الهياكل أو القيود (وإن كان لهذا مثالبه) التى ربما تتيح للمجتمع فرصة أفضل للتكيف مع الظروف المتغيرة أكثر مما تستطيعه القوى ذات الطبيعة الجامدة والمواجهة » ، أو بصورة تفوق حتى أفضل ما يمكن أن يصل إليه واضعو الخطط المركزية مهما حسنت نيتهم . وهى فكرة ليست بالسيئة . ■



لوحة للفنان : سوسن عامر

عودة أخرى

فـ « نهاية التاريخ » عبارة راجت فى الآونة الأخيرة ، فهل كانت الماركسية وراء تداولها أم أن الفضل فى ذلك يرجع إلى تأويلات غير موثوق بصحتها لبعض مفاهيم الفلسفة الهيجلية . على كل لا أهمية لذلك ، فالقضية معروفة فى كل الأحوال ومازلنا نعيش فى كنف التاريخ . بيد أن الساعة تقترب ، وأوشك أن يحين الرحيل ليبلغ التاريخ مداه ونصبح خارج دائرته . ولئن كان التاريخ لا يزال قائماً من خلال بعض الأحداث التى نعيشها ، فذلك مرجعه لحالة اللاوعى التى نحياها . فمازلنا نشهد حروباً وثورات ، وظلما ونضالا فى سبيل الحرية . وتلك الأحداث ضرورية ، كى يلمس الخاملون أمثالنا مابدا واضحاً منذ زمن بعيد للفكر الإنسانى المستنير ، من أنها النهاية الحتمية بل والسعيدة فى آن واحد للتاريخ . بيد أن الحكمة والعقل لايجدان مبرراً كافيا لكل ما يحدث بالفعل .

ولعله من الضرورى أن نتفق حول بعض العبارات ، فقد ينتهى التاريخ بانقراض الجنس البشرى الذى هو أساس التاريخ ، أو باختفاء الإنسانية التى قد تدمر نفسها بنفسها ، أو قد تؤدى التحولات التى تطرأ ببطء على الظروف الطبيعية إلى النتيجة ذاتها ، وحينئذ ، لن يكون للتحدث عن التاريخ من معنى . فمن بين جميع الكائنات التى نعرفها ، الإنسان وحده هو الذى له تاريخ . وهو لا يدرك ماضيه هو فحسب وإنما هو مدرك لماضى الأرض والحيوانات والكون ذاته . ولا يوجد أى كائن غير الإنسان يتذكر ما حدث لأجداده أو يتنبأ بمستقبله .

فالإنسان وحده هو الذى له لغة أى مقدرة على التفكير ، ويملك التحدث عن الممكن حدوثه ، عن تلك الصورة الخلفية التى ينفصل عنها الواقع ليصبح له دلالة . بمعنى آخر ، لا تاريخ لمن لا يستطيع أن يقول : كان بإمكان هذا الأمر أن يأخذ مجرى آخر . ومن هنا ، نستطيع أن نتبين ما قد يحدث بالفعل إن اختفت الإنسانية ، فلا تاريخ دون وجود إنسانى وإذا قضت الإنسانية نحبها فلا مفر من أن يتبدد بالقطع عالمنا ونختفى من الوجود . ولئن كان المبدأ الثانى لقاعدة الحوار الديناميكية يعطى وصفاً دقيقاً لتطور الأحداث ــ الأمر الذى يؤكده جميع علماء الطبيعة ــ فمعنى هذا أن الحالة النهائية للعالم ستتسم بغياب كل ما يمكن أن نسميه بالنظام أو التنظيم وسيسود الكون مزيج من الجزئيات . وعلى افتراض أن عقلاً بشرياً استطاع أن ينجو من كل هذا بمعجزة ، فلن يكون ثمة أحداث يلاحظها أو يراقبها . على إنه افتراض واهى الدعائم . فنحن نعلم أن هذا نوع من العبث . ولكن من الواضح أنه حينما نتحدث عن نهاية التاريخ فإننا لا نقصد هذا النوع من النهايات . فمن الصعب تخيل تصفية جذرية وكلية للزمن أو توقف تام للأحداث أو موت وفناء للعالم بأسره . إذ إننا بصدد الحديث عن نهاية للتاريخ نتمنى حدوثها ، نهاية ذات نتائج حسنة وسعيدة . وبالتالى ، نتصور انه بعد انقضاء اللحظة الحاسمة ، سيظل على الأرض بعض الكائنات الإنسانية لتستفيد من هذا الحدث الذى يمكننا أن نسميه مابعد التاريخ . والأمر ليس بحاجة إلى مفكر عظيم كى يقول إنه بعد نهاية التاريخ سيستمر الزمن فى الجريان .

وبما أن الزمن لا وجود له إلا من خلال الأحداث فإنه يصعب تخيل زمن خالٍ من الأحداث إلا بشكل نظرى

اريك ڤيل

إلى نهاية التاريخ



فوكوياما

يصعب معه إقامة حياة حقيقية ، فإن إنسان ما بعد التاريخ شأنه فى ذلك شأن إنسان ما قبل التاريخ سوف يعيش كما اعتاد . ومن هنا نستطيع أن نستنتج أن نهاية التاريخ لا يمكن أن تعنى أيضاً أن شيئا لن يحدث للأفراد ذلك أن الإنسان سوف يستمر فيما ألفه ، فى أن يولد ، ويعيش ويموت ويكون سعيداً أو تعساً أو غير قانع وراض عن حياته ، أو هانئاً ، فقط ، قد تختلف مناسبات سعادته أو حزنه عما هى عليه الآن بالنسبة لنا . أى أن التاريخ لن يختلف بعد نهاية التاريخ .

أيعد إذن حديثنا عن نهاية التاريخ حديثاً أجوف لا معنى له ، أيكون محض عبث أن نذكر أحياناً نهاية مادية لا تعنى أحدا ، أو تغيراً وهمياً لن يتغير معه شىء جوهرى . كان يجدر بنا أن نتأكد من ذلك لو لم تكن فكرة نهاية العالم شائعة إلى هذا الحد ، ولو لم تكن الإنسانية قد أجمعت على اعتبار التاريخ داء إلى الحد الذى أصبحت تأمل معه فى كل مكان أن يتم التخلص منه فى ظرف ألف عام قادم . ولكن الإنسانية وجدت أن عليها تفسير بداية ونشأة هذا الداء . فعلام تدل نهاية العصر الذهبى ، نهاية الحياة على الجنة الأرضية ، وانسحاب الآلهة

نهاية الأمل وصدمة المستقبل
عـــودة أخـــرى
إلى نهـــاية التـــاريخ

والأبطال من عليها ، إلا عـلى إحساس وباقتناع بـأن التاريـخ الإنسانى يمـر بـأزمة لا يستطيـع معها إلا أن يـأمل الفكاك منها . ولعلها جرأة منا أن ننعت الإنسانية جمعاء بالجنون ، وأن نصف أحلامها الموغلة فى القدم ، والتى لا تزال تتمسك بها بشدة ، بأنها أحلام شاذة .

قد تساعدنا هذه التأمـلات على أن نتواضع بعض الشىء ، وعـلى أن نفهم حقيقة الأمر . فما نريد أن نشهد نهايته ليس التـاريـخ بشكـل مطلق ، وإنمـا التـاريخ السيىء ، أو التـاريـخ كشىء سيىء على وجه التحديد . ففى الواقـع ، وهـذا الواقـع اتضح لنـا الآن ، أننـا لا نريد أن نشهد نهاية التاريخ ، وإنما نهاية المساوىء والآلام . أى ليس نهاية التاريخ بمعناه العام ، ولكن نهاية تاريخ تعس لأنـه تـاريـخ حقبـة من الـزمن سيطرت عليها الآلام والمعاناة .

فـالإنسـانيـة لا تنشـد فنـاءهـا ، ولا تحلم أيضاً بالتدهور التـام والفناء الشـامل ــ عـلى الأقل وفقـاً لمعتقدات يونانية ويهوديـة ومسيحية سـائدة فى بعض بلدان حوض البحر الأبيض . إذ إن الإنسانية تريد أن تعيش وأن تشهد أحداثاً وتحيا زمناً هو فى الواقع زمنها ، وأن تحياه فى سعادة .. ثم تدرك أنها لم تصل بعد إلى تلك السعادة ، وإن هذا التاريخ الذى تحياه مغاير لمـا تنشده ، وما هوحتى الآن إلا قدر أعمى وسلسلة من الأحداث غير المعلومة والتى هى فى أكثر الأحوال أحداث غير سارة ، وإنه تاريخ مفروض علينا ويجب أن نتحمله رغم أننا لم نختره ولم تخطر على أذهاننا فكرة اختياره .

وبهذا ، يأخذ التاريخ معنى مغايرا تماما لما كان عليه ، فالنهاية هى الهدف الآن ، هدف الإنسان والإنسانية معاً ، مـا ينتظرونـه وينشدونـه . وأصبحت نهـاية التـاريـخ هى نهـايـة للخطـوب والنوازل والآلام . نهاية للمآسى التى لم نكن مسئولين عنها وإنما كـانت تسعى إلينا وتطبق على رؤوسنا . ويبدو أن الأمر ظل دائماً على هذه الحـال ، وإن ظلت الـرغبة فى التغـير دائمـاً عـارمة بحيث يصعب أن نجـد حقبة من الـزمن ، أو حضارة من الحضارات ، لم تشهـدها فلا مدعاة إذن للاستغراب من أننا أول من يعبر عنها . لقد أرادت الإنسانيـة دائما أن تشهد نهاية آلامها ومعاناتها ، وظلت دائماً على قناعة بأن الآلام التى تعانى منها ليست من جـراء أخطائهـا وحـدهـا ، ولا يمكن أن تنسب كلهـا للأحياء ، فهم لم يتسببوا فيها كلها وهى وليست نتيجة للنوايا السيئة لـلأفراد الـذين يشكلون الإنسـانية المعـاصرة وإنما ترجع إلى خطأ ارتكب فى بدايات الزمن ، وإلى صراع بين آلهة خيـرة ، وأخرى شريرة ، أو إلى قدر أعمى .

وظلت الإنسـانية تـأمل أن تحـدث معجزة ، أو أن تدور عجلة القدر دورة مختلفـة لتشهد نهـايـة هـذه الحقبـة التعسة . إذا فهى باختصار ظلت تحلم وتأمل أما نحن فلا نكتفى بالأمل ، وإن كـان ضـروريـاً ، كى نخطـو خطـوة إيجابية ، غير أن هذه الخطـوة تتطلب بعض الأمور ، فالإنسان يريد أن ينهى الأزمنـة التاريخيـة ، أو بمعنى آخر ، يـريـد للعنف ، للظلم ، للمعـانـاة أن تختفى ، أو ببساطة نقول ، إن الإنسان فى زمننا هذا يتحرك ويقوم بفعل ما ، أو هو يريد أن يفعل شيئا أو أنه يأمل أن يفعل شيئا أو على الأقل هو يدعى أنـه يفعل شيئا . والإنسان يُعَرِّف نفسه بأنه كائن فاعل ، وإن فعله يهدف إلى إنهاء هذا التاريخ الذى يعلمـه جيداً . وهـو يشعـر بمسئـوليتـه ؛ إن لم يكن عـلى المستوى الفردى ، فعلى الأقل كعضو فى المجتمع الإنسانى ، ويؤكد أنه إن دام التـاريخ وقتـا أطول فـإن هذا خطؤه كإنسان وعليه أن يغيره ، ويغير أيضاً مجريات الأمور ،

هذا هو الجديد . ووراء هـذا التغير أسبـاب أكثرثوريـة من كل مـا نسميه ثـورات وهـى أسبـاب واضحـة . فالإنسان ، للمـرة الأولى ، يرى نفسـه عاملاً ومنتجا ومغيرا لظروف حياتـه ، ويشعر أنه سيد الطبيعة . صحيح أن الحتمية لا تزال جاثمة عليه ، وإنها قد لا تزول عنه أبداً ، ولكن الإنسان كنوع

بشـرى ، أو بشكـل أدق ، كعضـو فى مجتمـع عمل عـالمى ، يكافـح الطبيعة ويحارب الفاقة ، ولا يجعل شيئا بشكل عـام يخرج عن سلطـانـه وإن لم تكن الحياة كما يجب أن تكون عليه ، فذلك لأنه لم يفعل اللازم من أجل تغييرها ، ولذا فهو يضع نهاية التاريخ فى اعتباره بما أنه يرى ما يجب أن تكون عليه تلك النهاية . وبما أننا قادرون على البلـوغ بالتاريخ نحو هـذا الهدف ، فـإننا قـد نفشل واحتمالات ورود الفشـل قائمـة ولكنه سيكون من صنعنا وليس بسبب « قدر » أو من جراء قوة خفية شريرة .

ولكن ما هى إذن نهاية التاريخ التى نتحدث عنها ؟ وإن كنا واثقين إلى هذا الحـد من نجاحنـا ، أو على الأقـل من مسؤليتنا فى حالة حدوث كارثة ، فحرى بنا أن نكون قادرين على تحديد ما نريده بدقة . فهل نستطيع ذلك حقاً ؟ أيوجد أحد ممن يتحدثون فى هذا الشأن قادر على ذلك ؟ ولعل الاستنتاج الذى وصلنا إليه يعد مذهلاً بحق ، ففيما يبدو ، لم يستطع أحد أن يفعل ذلك . نحن نجهل مـا نريـد ولا نعرف إلا مـا لانـريـد . أنخلص من هذا إلى أننا أفلتنا من عبثية القـدر لنقع فى شـرك مشـروع أخـرق مجنـون . أنكـون ممـن لا يـعلمـون ما يريدون ومع ذلك يرغبونه بشدة . قد يحق لنا أن ناخذ أنفسنا على ذلك إن كنا تنبأنا مسبقاً بشىء وخططنا لـه ، ولكن لحسن الحظ أن شيئا من هذا لم يحدث أو يوضع أساساً فى الاعتبـار . إذ ما الذى نريده ؟ أنريد حياة حلـوة وعالما إنسانيا ؟ ولكن ، ما الحياة الحلوة ، وما هو العالم الإنسانى بحق؟ نحن نجهل الإجابة على هذا التساؤل . ولكننا نعلم فقط أن حياتنا وعالمنا اختلفا عما كـان يجب أن يكونا عليه . فهل هـذا وحده قليل ؟. فإذا استخدمنا أسلوبا إيجابيا للتعبير عما ذكرناه آنفاً فيمكننا القـول أننا نريد أن نتحرر ممّا يقهرنا ويؤرقنا ويحـول بيننا وبـين السعادة . سـوف يتشكك قلة فى مدى إيجابيـة مثل هـذا البرنامج . ولكننا نستطيع أن نقول إن الحـرية مـا هى إلا غياب الضغـوط ، والسعادة هى الحالة التى سوف تتبـع الآلام والخـوف من البلاء . وهـو أمـر يمكن وصفه بأنه إيجابى فى حد ذاته ، ولكننا لا نستطيع أن نعبر عنه إلا بعد أن نلغى من وجودنا بعض الأشياء مثل الآلام والضغـوط ، فنحن نتمنى لكـل ما يلغـى وجودنا أن يختفى . وقناعتنا أن الحياة الحقة ، أى الحياة الإنسانية بحق ، السعيدة ، الهانئة ، سوف تبدأ وتمتد بمجرد أن ينتهى التاريخ . وهذا أمر إيجابى ، بل إن هذه هى الإيجابية بحق بـالنسبة لـلإنسان . وإذا كـانت الحرية ضرورة فيجب ألا يحاول أحـد وخاصة من لا ينعم بالحرية مثلنا ، ان يحدد ما ستكون عليه حياتنا القادمة ، فهى لن تكون حرة مادمنا أردنا أن نحدد مسارها منذ الآن . فنحن لا نستطيع أن نفرض على أنفسنـا محتوى سعـادتنا المقبلـة ، إذ يجب أن أحتـرم حـريتى القادمة وسعادتى المرتقبة واكتمال ذاتى بـذاتى ، إذا أردت ألا أقـع فـريسـة المتناقضات التى سوف تجعل تفكيرى غير متجانس مـع تخطيطى . ورغم أن هذا ليس بالأمر اليسير ، إلا أننى قـد أستطيع أن أعرف ما لا أريده ، وكـل مـا يجب أن يـزهـد فيـه أى شخص حكيم ، كـل مـا يعنى معنى الحيـاة الإنسانية وكرامتها . فـإننى كإنسـان أود ، وأستطيع ، أن أجرب . وسأحاول بكل جدية أن أعالج ما يشوه الإنسانية ويسيئـهـا . ولنفس السبب يجـب أن أسقط عن الحرية جانبها السلبى .

ونستطيع أن نستخلص من هذا ان نهاية التـاريخ هى نهـاية الحيـاة اللا أخلاقية . ولكن لنتفق عـلى ضرورة الا نفـرض على الأفـراد والأمم والأجيـال سلـوكا أخـلاقيا إيجـابيا وأن نمدهم بسعادة قد لا تتفق وما يرغبـون فيه ، وأن نكرر محاولات العديد من الطغـاة المستبـدين فى أن يجعلـوا شعـوبهم وأطفـالهم « سعداء » فنحن لا نصنـع السعادة ، ولكن يمكننا فقط ، وعلى اكثر تقـدير ــ وهـو أمر ليس بـالهـين ولم نستطـع حتى الآن أن نحققـه إلا فى أضيق الحـدود أن نعمـل عـلى إنهـاء

نهاية الأمل وصدمة المستقبل
عودة أخرى
إلى نهاية التاريخ

أسباب وظروف التعاسة والظلم والقهر والحاجة ، وكذلك على نشر الثقافة التى بدونها لن يتمكن أحد من تصور السعادة كنوع من الرضا عن الذات وعن العالم ، بحيث لا يلهث أحد وراء اللهو أو التسالى التى لن تنجح على المدى الطويل فى أن تنسينا عدم الرضا العميق الذى نشعر به . إن ما تهدف إليه الأخلاق ، ورغم ما قد تبدو عليه هذه العبارة من تناقض ، هو تحررنا من أجل الحرية والمسئولية ، حتى يكون هناك فرصة لسعادة الفرد دون أن تتعارض مع سعادة الآخرين وتحليلى الأخير هو أن ما ترمى إليه الأخلاق هو إمكانية إيجاد معنى للحياة ، لا بصورة عشوائية وإنما طبقاً للحدود التى يمليها العقل والحكمة .

إن نهاية التاريخ ليست سوى ما تهدف إليه الأخلاق ، دينية كانت أم تقليدية أم فلسفية ، منذ الأبد . سيصبح الإنسان سعيداً ويهنأ بحريته ، أو بمعنى أدق ستمكنه حريته من اكتشاف معنى الحياة والعالم ، وسيكون أيضاً بإمكانه رفض كل من الحرية والسعادة ، وحينما تحقق له الأخلاق عالمه الذى ينشده ، فقط عندئذ سوف ينتهى التاريخ ، ويبلغ ذلك التاريخ السيىء منتهاه ، حينما يكون الإنسان قد أدى ما عليه طبقاً لما تمليه عليه أخلاق الحرية ، أو بلغة عصرنا ، حينما يقهر الطبيعة الداخلية والخارجية ، وحين يكف عن أن يكون حيوانا ، ويكف عن أن تكون عواطفه عمياء رغباته غير محكومة ، وحينما يطوع الطبيعة الخارجية لا لتكون فى خدمة الشراهة الغريزية لشخص أو لآخر وإنما لخدمة المتطلبات المعقولة لكل إنسان يريد أن يحيا حياته ، فى كرامة وقناعة إن نهاية العالم تعتمد على فعل الإنسان مع الطبيعة ومع ذاته .

أبلغنا بهذا نهاية تأملاتنا فى هذا الشأن ؟ من ناحية ما نستطيع أن نؤكد هذا فنحن نعرف الآن ما نقصده من عبارة نهاية التاريخ . بيد أنه ثمة ثغرة مقلقة .. ففى عالم سنكون فيه أحراراً ، وسيتمكن كل منا أن يحيا حياة يكون لها معنى بالنسبة له ، ولن تتعارض مع حياة الآخرين ، ولن يكون أحد فى صراع مع آخر ، عالم كهذا ، الا يكون مجرد حلم ؟ وإن لم يكن حلما ، فهل لدينا أمل ولو ضئيل فى أن نحياه ؟ وأقول انه يجب أن نعمل على تحقيق هذا العالم ، إنها قاعدة أكيدة ، وعلى كل كائن مفكر أن يؤمن بها إن لم يكن يريد أن يتخلى عن صفته ككائن مفكر . غير أنه علينا أن نفكر وأن نعمل وأن نكد من أجل تحقيق تلك الغاية ، دون أن يكون ذلك بمثابة اعتراف منا بأننا تعساء وغير راضين عن حياتنا ، وأننا نحياها فى خوف وفى حاجة ، وإلا فما جدوى ما نفعل إذا توقف فعلنا عند مجرد التفكير والتخطيط ؟

ويجدر بنا أن نعترف أننا لا نعرف العالم الذى نحن بصدد التحدث عنه ، والذى لن نستطيع أن نكف عن التحدث عنه . فمازلنا متورطين فى التاريخ ، هذا التاريخ السيىء ، أكثر مما كنا نريد . وقد تملكنا الخوف من المستقبل وسيطر علينا تماماً . ويكفى أن نلاحظ مدى رواج صناعة المهدئات ، وتضاعف عدد من يذهبون لعيادات أخصائيى التوازن النفسى الذين لا يتمتعون هم أنفسهم بهذا التوازن وعلينا أن نلاحظ أيضاً العنف الذى شاع والجرائم التى ترتكب دون أدنى اكتراث ، وكذلك حالات انتحار الناجحين . فنحن معلقون بين الخوف والأمل ، لا نعيش بحق .. ثم نريد أن نتحدث عن السعادة ؟ أليس من الأحكم أن نتحدث عن الراحة النفسية والمسكنات ؟ على أن مجرد الاعتراف الصادق له جانبه المشرق . فكل ما تحدثنا عنه يؤدى بنا إلى تكوين فكرة إيجابية عن السعادة .

وفى واقع الأمر ، إذا كنا نتحرك تحركاً إيجابياً فلأننا مدفوعون إلى ذلك وليس نظراً لأهمية التحرك والفعل فى حد ذاته ، ولكى لا يكون علينا أن نتخذ خطوة حاسمة فيما يتعلق بالتاريخ ذلك التاريخ الذى اعترفنا أنه تاريخ العنف

والحب والخوف من الخطوب التى تداهمنا نحن نسعى لمجرد العيش فى الحاضر ولنتستع بما هو قائم ، وما هو جميل وطيب ورشيد ونحن لا نتحدث عن شىء مجهول لا قبل لأحد به أو بعيداً عن مستوى إدراكنا ، ولكنه شىء عرفه كل منا ويعرفه حين ينظر إلى طبيعة جميلة أو يشهد أحد الفنون أو يصغى إلى الشعر .. يجده فى الحياة المفعمة بالفكر والمشاعر والأحاسيس ، وفى لحظات الحب ، تلك اللحظات التى نفقد معها الاهتمام بالأشياء ، بحيث لا ننتظر أو نخشى شيئا ويصبح وجودنا رهنا بوجود كائن ما من البشر ، أو فوق البشر ، إن كنا مؤمنين ، كائن لا نريد منه شيئا ، وإنما مجرد وجوده يملؤنا سكينة وسعادة . ومن هنا نستطيع أن ندرك جيداً أن أحداً لا يستطيع أن يملى علينا كنه سعادتنا ، وإن السعادة ليست مجرد اختراع رومانسى إننا إذا استطعنا أن نخرج من دائرة التاريخ فى أية لحظة فلن نستطيع ذلك فى كل لحظة .

وأخيراً نقول ، إن نهاية التاريخ هى نهاية القهر الذى يمنع الإنسان من أن يتنبه لحق من حقوقه الإنسانية إن نهاية التاريخ لا تعنى نهاية الأحداث ، أو ألا يفنى البشر ، أو أن يكون كل المحبين بالضرورة سعداء ، وكل الأطفال أذكياء وأن يتصف البشر بالسماحة والجمال . ولا تعنى أيضا أنه بعد انتهاء التاريخ ستختفى المآسى ومعاناة البشر بل على العكس ، فالإنسان معرض دائما للصراعات والإحباطات وشتى التهديدات . لن يكون إنساناً إذا ما اعتمد على ذاته فقط . غير أن المصاعب التى ستواجه إنسانا حرا حكيما فى عالم حر وحكيم ستكون مصاعب شخصية . حتى المآسى ، سيكون هو سببها الأول وستكون مأساته وحده ، ولن تأتى من جراء ظروف أو فروض أو قوى خارجية . وصراعات الإنسان لن تكون صراعات بين وضعين اجتماعيين ، أو عملين ، أو مصلحتين ، أو مخاوف وضعين ، أو نظامين ، وإنما ستكون لشخصين اختارا أن يعيشا مأساة ، وفضلاها على الحلول التوفيقية أو الحلول الوسط ، وعن التعرض للشبهات وخيانة أنفسهما . نهاية العالم لن تعنى نهاية الآلام ، وأنما ستعنى أن التعس هو من أراد لنفسه التعاسة وستعنى أن كل إنسان سيكون سعيداً لأن لا شىء سوف يمنعه من ذلك شريطة أن تكون تلك هى رغبته الأكيدة وليس مجرد حلم أو أمنية .

وبعد فإننا لم نصل بالطبع إلى هذا الحد ولكن من الآن ، قد لا تصبح الحرية والكرامة والسعادة بعيدة عن متناول ايدينا نحن محظوظى هذا الزمان ، إن أردنا أن نفهم وأن نرى فى أعماق ذاتنا ما نريده بحق ، والذى يمكننا أن نحصل عليه بأيسر مما نعتقد ، إذا حولنا رغباتنا إلى إرادة من أجل السعادة ومن أجل التواجد بشكل حقيقى . على ألا نكتفى بانتظار نهاية التاريخ ، ذلك التاريخ الذى نعتبره غبيا وشريرا وعلى ألا نعتقد أن السيطرة على العالم الخارجى وعلم الطبيعة هى مدخلنا لإحكام السيطره على العالم الداخلى .. الأمر الذى لن يستطيع ضحايا القدر بلوغه ، والذى لن يكون أيضاً فى متناول الأغنياء ممن ينعمون بملاذ يلوذون به من شر الفاقة والقهر ... أوهم من نسميهم بالمحظوظين ■

ترجمة : ك . ص

ألفن توفلر

في محاولة لفهم التغيرات الجذرية والهزات التى تجتاح العالم من حولنا على مختلف الأصعدة سواء السياسية منها أو الاقتصادية والاجتماعية يقدم آلفن توفلر وهو من أهم المفكرين المستقبليين كتابه «تحول السلطة» وهذا الكتاب يشكل الجزء الثالث والأخير من ثلاثية بدأها بكتاب «صدمة المستقبل» (١٩٧٠) ثم «الموجة الثالثة» (١٩٨٠) ويقول توفلر إن كتاب «تحول السلطة» هو تتويج لجهد استهدف خلال خمسة وعشرين عاما اكتشاف معنى للتغيرات واسعة النطاق التى يعلن بها القرن الواحد والعشرون عن قدومه . وبينما يتناول الكتاب الأول والثانى أشكال واتجاهات التغيير فإن كتاب «تحول السلطة» يركز على مفهوم السلطة ومصادرها والذين سيملكونها على مشارف القرن القادم . فهو يستهدف بشكل خاص التغيرات الحاسمة التى توجد فى العلاقة بين المعرفة والسلطة ويقترح نظرية جديدة للسلطة الاجتماعية ، ويستكشف التحولات القادمة فى مجالات الأعمال والاقتصاد والسياسة والعلاقات الدولية .

ولكى نفهم هذه التحولات الكبرى ونتصورها من منظور استراتيجى يجب أن نرى كيف ترتبط التغيرات المختلفة فيما بينها . وكتاب تحول السلطة يقدم عرضا شاملا وواضحا للحضارة الجديدة التى تمد وجودها على الكرة الأرضية كلها .

وينقسم الكتاب إلى قسمين أولهما يعالج مظاهر تحول السلطة الاقتصادية والمالية فى عالم الغد ، فى المصانع والشركات والمؤسسات المالية على الصعيدين المحلى والدولى . أما القسم الثانى فيتناول السلطات الجديدة والأخطار التى تهدد الديمقراطية وانتقال السلطة السياسية على مستوى العالم .

فى القسم الأول يبدأ توفلر بتعريف ماهية السلطة ومصادرها حيث يعتبر السلطة أحد أهم الظواهر الاجتماعية المرتبطة بطبيعة الكون ذاتها كما أنها ليست خيرا ولا شرا ، إنما هى بعد من أبعاد العلاقات لابد منه فى أى علاقة إنسانية ، وإن كانت من أقل جوانب حياتنا حظا من الفهم بالرغم من أهميتها القصوى بالنسبة لجيلنا ، الذى يشهد بداية عصر تحول السلطة على جميع مستويات المجتمع الإنسانى .

ويرى أن أهم مصادر السلطة هى .. العنف أو (القوة) والمال (أو الثروة) والمعرفة ويشير إلى أنه يقصد بالعنف المعنى المجازى أكثر منه الحرفى ، وإن كان تعريفه للعنف يتضمن القوة العضلية ، وكذلك القوة العسكرية بما فى ذلك اعتماد أى دولة على الجيش والشرطة لإرغام المواطنين على الطاعة

ويوضح توفلر أن «نوعية» السلطة تمثل أهم عامل على الإطلاق ، ومن ثم فهو يعتبر العنف سلطة متدنية النوعية لأنها لا تتسم بالمرونة فى حين أن الثروة يمكن استخدامها للعقاب أو الثواب ، فهى أكثر مرونة ، ولذلك يعتبرها سلطة متوسطة النوعية ، أما أعلى نوعية للسلطة فتأتى من استخدام المعرفة .

ويعرف توفلر المعرفة تعريفا موسعا يشمل المعلومات ، والبيانات ، والتصورات ، والمجازات فضلا عن المواقف ، والقيم ، وغيرها من نواتج المجتمع الذهنية سواء كانت صحيحة أو تقريبية أو حتى زائفة .

ففى ظل التقدم العلمى والتكنولوجى المتسارع ، تقوم المعرفة بدور المضاعف للثروة أو القوة ، بمعنى أنها يمكن أن تستخدم ، إما لزيادة المتاح ، أو لتقليل القدر المطلوب من عنصرى القوة والثروة من أجل تحقيق غرض ما ، وبذلك تتيح

لبنى الريدي

وتحول السلطة

لصاحبها إنفاق قدر أقل من «أوراق» السلطة فى أى معترك . وبالتالى تصبح المعرفة جوهر القوة والثروة لأنها فى الواقع : المضاعف الأكبر لهما ، وهذا هو مفتاح تحول السلطة الذى سيتمخض عنه المستقبل ، وهو ما يفسر احتدام المعركة الدائرة حاليا من أجل التحكم فى المعرفة ، ووسائل الاتصال فى جميع أنحاء العالم .

ومن ناحية أخرى تختلف المعرفة اختلافاً جوهريا عن مصادر السلطة الأخرى . ويتمثل هذا الاختلاف فى أن كلا من القوة والثروة ، وفقا لتعريفهما ، ملك للأقوياء والأثرياء فقط ، أما المعرفة فيمكن أن يملكها الضعفاء والفقراء أيضا ، وهى ميزة ثورية من ميزاتها ، ومن ثم يرى توفلر أن المعرفة هى أكثر مصادر السلطة ديمقراطية . وهو ما يجعلها تشكل تهديدا مستمرا للأقوياء حتى وهم يستخدمونها لتعزيز قوتهم .، وبالتالى يتوقع توفلر أن يغدو الصراع حول توزيع المعرفة ، والوصول إليها ، هو لب الصراع القادم على السلطة فى كل مؤسسة بشرية على نطاق العالم .

إن إعادة هيكلة علاقات السلطة التى تحدث الآن على عشرات الجبهات دفعة واحدة ستؤدى إلى حدوث ثورة فى طبيعة السلطة ذاتها . ومن ثم لا يعنى تحول السلطة مجرد انتقال السلطة من شخص أو حزب أو مؤسسة أو بلد إلى آخر ، بل هو تغيير جوهرى فى العلاقة الخفية بين القوة والثروة والمعرفة تستغله الصفوة للاحتفاظ بالسيطرة .

ويوضح توفلر أن المعرفة بمعناها الواسع هى العنصر الرئيسى فى «النظام الجديد لخلق الثروة» وهو نظام يختلف اختلافا جذريا عن الوسائل التى كان يتم بها إنتاج الثروة فى الماضى ، إذ يعتمد هذا النظام على الاتصالات ، وتبادل البيانات والأفكار والرموز ، والمعرفة بشكل عام ، ولذلك يعتبره توفلر نظاماً فائق الرمزية . وهو يلخص أهم سمات هذا النظام الجديد لخلق الثروة وتأثيراته على تحول السلطة فى قوله :

« فى مجال الإنتاج : سوف تصبح عوامل الإنتاج التقليدية الأرض والعمالة والمواد الخام ورأس المال ـ أقل أهمية فيما تحل المعرفة الرمزية محلها . إن المعرفة فى الواقع تشكل تهديدا بعيد المدى لسلطة رأس المال وأخطر مما تشكله لها العمالة المنظمة ، أو الأحزاب السياسية المناهضة للرأسمالية . ذلك لأن ثورة المعلومات تقلل الآن نسبيا من الحاجة إلى رأس المال لكل وحدة من الإنتاج . وليس ثمة ما هو أكبر مغزى من ذلك فى الاقتصاد الرأسمالى» على حد تعبيره فضلا على أن المعرفة الجديدة تسرع عمليات الإنتاج ، وتقودنا نحو اقتصاد الوقت الفعلى ، وبالتالى تحل محل إنفاق الوقت ، وبما أن المعرفة تقلل من الحاجة إلى المواد الخام والعمالة والوقت والحيز ورأس المال فإنها تصبح بذلك المورد المحورى للاقتصاد المتقدم .

باختصار ، سوف تعيد المعرفة صياغة مفهوم الإنتاج ، ففى كل خطوة سيتم تحقيق القيمة ، والقيمة المضافة ، من خلال المعرفة ، وليس من خلال العمالة الرخيصة ، أو المواد الخام .

ويحطم هذا المفهوم الجديد لمصادر القيمة المضافة افتراضات السوق الحرة والماركسية على حد سواء كما يحطم المادية التى أدت إلى ظهور هاتين النظريتين .

ومعنى هذا أن القيمة تنتج من مجهود كلى ، وليس من عنصر واحد من عناصر الإنتاج (عرق العمال أو رأس المال) .

ويشير توفلر هنا إلى أننا عندما نغير العلاقة بين المعرفة والإنتاج فإننا نهز

نهاية الأمل وصدمة المستقبل
ألفن توفلر
وتحول السلطة

أسس الحياة الاقتصادية والسياسية ذاتها .

ينتقل النظام الجديد لخلق الثروة من الإنتاج بالجملة إلى الإنتاج المرن بالطلب . وبفضل تقنيات المعلومات الجديدة أصبح هذا النظام قادرا على إنتاج منتجات شديدة التنوع وبمجموعات صغيرة إلى حد إمكانية إنتاج وحدة واحدة فقط ، وبتكلفة قريبة من تكلفة الإنتاج بالجملة . أى أن المعرفة تدفع بتكلفة التنويع نحو الصفر .

ولذلك يعتبر المؤلف أن المعرفة -وهى مصدر لا ينضب أساسا - هى «البديل النهائى» .

وفيما يحل رأس المال البشرى ، أى المعرفة محل رأس المال المؤلف من الدولارات فإن طبيعة النقود ذاتها سوف تتغير فبدلا من النقود المعدنية أو الورقية تصبح المعلومات الإلكترونية أداة التبادل الحقيقية . لقد أخذ رأس المال يتحول سريعا إلى شىء «فائق الرمزية» فالنقود الورقية شأنها شأن خطوط الإنتاج تمثل رمز العصر الصناعى المختصر ، عصر الموجة الثانية كما يعرفه توفلر ، إذ يعتبر أن الاقتصاد الزراعى هو اقتصاد الموجة الأولى ، والاقتصاد الصناعى ، الذى بدأ بالثورة الصناعية ، واستمر قرابة ثلاثة قرون ، هو اقتصاد الموجة الثانية . أما الاقتصاد فائق الرمزية الذى بدأت تتشكل ملامحه منذ عقود قليلة فهو اقتصاد الموجة الثالثة .

ففى أغلب المعاملات لا تتبادل الأيدى أى شىء يشبه النقود بمعناها التقليدى . فالنقود فى النظام الجديد تتألف من سلسلة من الأصفار والآحاد تبثها الأسلاك والموجات المتناهية القصر ، أو الأقمار الصناعية .

وهذا يعنى أن نقود الموجة الثالثة ليست سوى المعلومات التى هى أساس المعرفة .

غير أن صعود نجم هذه النقود الإلكترونية فى الاقتصاد العالمى يهدد مباشرة وجود المصارف بالشكل الذى نعرفها به ، وكذلك العديد من علاقات السلطة الراسخة ، بحيث غدت المعرفة المتضمنة فى مثل هذه القضية تحتل قلب الصراع على السلطة الذى سيعيد تعريف النقود نفسها .

أما بالنسبة للأيدى العاملة ، يصبح العاملون أقل قابلية للاستبدال بشكل مطرد . ففى حين كان العاملون فى مصانع الموجة الثانية لا يملكون إلا قليلا من أدوات الإنتاج ، اضحت أكثر الأدوات فعالية ومضاعفة للثروة تكمن حاليا داخل أدمغة العاملين ، ومن ثم فهم يملكون من «وسائل الإنتاج» نصيبا حيويا وغير قابل للاستبدال فى أغلب الأحيان . وهذه الحقيقة تقلب مشكلة البطالة رأسا على عقب .

ومن ناحية أخرى ، كان من الممكن تنشيط اقتصاد الموجة الثانية وخلق فرص عمل جديدة عن طريق زيادة إنفاق رأس المال وزيادة القوة الشرائية للمستهلكين ولكن فى الاقتصاد «الفائق الرمزية» وذى الطابع الدولى قد يسفر ضخ المال فى جيوب المستهلكين عن انتقاله إلى ما وراء البحار دون أن يقدم ذلك مساعدة للاقتصاد المحلى ، وبالتالى لا تؤدى عملية الاستهلاك بالضرورة إلى زيادة فرص العمل محليا .

ومعنى هذا أن الأموال والأعداد لم تعد تحل المشكلة بعد أن انتقلت البطالة من مرحلة الكمية إلى مرحلة النوعية ومن ثم يجب على أى استراتيجية فعالة لخفض البطالة فى اقتصاد الموجة الثالثة أن تعتمد بدرجة أقل ، على توفير الأموال ، وبدرجة أكبر ، على توفير المعرفة .

إن ما نشاهده إذن هو عملية التقاء هائلة لعدة متغيرات .

فالتحول فى مفهوم الإنتاج يتلاقى مع التحول فى مفهومى رأس المال والنقود وكلها تشكل معا نظاما ثوريا جديدا لخلق الثروة على ظهر الكرة الأرضية .

وفى الوقت نفسه يشهد مجال التوزيع والتسويق تغيرات جذرية «فتجار التجزئة » يشكلون الآن القوة المهيمنة فى

ميدان التوزيع ، بينما لا يجد الصانعون مفرا من الاعتماد بدرجة متزايدة على هؤلاء التجار لاستنتاج احتياجات السوق . فلم يعد التوزيع يعنى «وضع السلع على أرفف المتاجر» بل هو الآن بالأساس نظام معلومات نتيجة انتشار شفرة القضبان السوداء على السلع وأجهزة قراءة الشفرة والتقنيات الإلكترونية فى محلات السوبر ماركت وبالتالى سيصبح التوزيع « حلقة معلومات تصل الصانع بالمستهلك فى دورة إنتاج الثروة » فالمستهلك لم يعد يقدم نقوده فحسب ، وإنما يقدم أيضا معلومات عن السوق ، وعن نماذج المنتجات وهى كلها تساعد فى التصميم كما أنها معلومات حيوية لعملية الإنتاج . ولا يستبعد توفلر أن يأتى اليوم الذى يستطيع فيه المستهلك بالضغط على عدة أزرار أن يطلق من بُعد عمليات إنتاجية .

وبذلك يتجه كل من المنتج والمستهلك إلى أن يمتزجا معا فيما يسميه توفلر «المنتج المستهلك» .

ويتوقع المؤلف أن تتجه الشركات إلى ابتكار أشكال جديدة من التنظيم أكثر تنوعا لتحل محل التنظيم البيروقراطى البطىء ، وصولا إلى «الشركة المرنة»

ويوضح فى هذا الإطار أن مفهوم الشركة المرنة لا يعنى انعدام الهيكلية ، وإنما يعنى قيام تنظيم قادر على أن يشمل أشكالا مختلفة ومتنوعة من الصيغ التنظيمية داخل إطار واحد بما فى ذلك التنظيم البيروقراطى الذى قد يكون ضروريا لبعض المهام . ويعتبر توفلر أن الشركة الأسرية التى تعتمد على أحدث التقنيات ، من أكثر نماذج الشركات المرنة نجاحا على مشارف القرن الواحد والعشرين .

كما يقول بأن الشركة المرنة ستحتاج إلى تسطيح التنظيم الهرمى للسلطة أى جعله أفقيا قدر الإمكان ، لإسراع عملية اتخاذ القرار . كما سيحل محل التنظيم البيروقراطى للمعرفة بقنواته المحددة سلفا ووحداته المنغلقة التى تكبت الاكتشاف والابتكار ، نظم معلومات ذات تدفق حر .

ويشير توفلر إلى أن استبدال البيروقراطية لا يتم بمجرد نقل العاملين من مكان لآخر ، أو التخلص من «الشحوم الزائدة» أو حتى تفكيك الشركة إلى «مراكز ربحية» متعددة وإنما يؤكد على أن أى إعادة هيكلة جادة لشركة أو جهاز حكومى يجب أن تستبدل تنظيم المعرفة البيروقراطى وكذلك كل نظام السلطة القائم عليه . ويعتبر أن التنظيم المتفوق ، ولا سيما تنظيم المعرفة نفسها ، أحد أهم مصادر السلطة فى المستقبل .

ويؤكد على دور الاتصالات فى تحول السلطة فى القرن القادم ، فهو يعتبر أن شبكات الاتصال الإلكترونية تشكل البنية التحتية الرئيسية للقرن الواحد والعشرين ، وهى تضارع فى أهميتها ، على حد تعبيره أهمية السكك الحديدية فى بداية العصر الصناعى كما يشير إلى أن الالتحام التاريخى بين مجالى الاتصالات والمال (حيث تتحول النقود إلى نبضات إلكترونية) يجعل السلطة المصاحبة للتحكم فى شبكات الاتصال «تتزايد رأسيا»

ولأن هذه الشبكات تزداد ذكاء مع التطور التقنى فإن تبديل ، وإعادة تبديل المعلومات ، بات الآن ممكنا فيما تتدفق البيانات والمعلومات والمعرفة عبر هذه الشبكات التى تمثل الجهاز العصبى للاقتصاد فائق الرمزية ، مما يجعل « المعرفة حول المعرفة » هى التى تهم أكثر فى اقتصاد الغد .

ومن أهم سمات النظام الجديد لخلق الثروة سمة التسارع ، بمعنى تزايد سرعة النظام بشكل مطرد . فاقتصاد الموجة الثالثة يعمل بسرعة فائقة . حيث أجهزة الكمبيوتر . وشبكات الاتصال الذكية ، والتقنيات الجديدة بشكل عام ، لا تتيح فقط تنويع السلع الحالية وإنتاجها حسب مواصفات العميل . واختراع سلع جديدة . بل إنها أيضا تدفع السرعات التى تتم بها المعاملات المالية والتجارية نحو الفورية أو مفهوم «الوقت الحقيقى» فخلال واحد على مليار

نهاية الأمل وصدمة المستقبل
ألفن توفلر
وتحول السلطة

من الثانية يتم تجميع وتوزيع مليارات من العملات المختلفة على امتداد الكرة الأرضية .

وفى ظل النظام الجديد لخلق الثروة ، حيث تتدنى تكاليف العمالة كنسبة مئوية من التكلفة الكلية ، تتحقق السرعة المطلوبة من خلال عملية إعادة تنظيم ذكية وتبادل المعلومات الإلكترونية المتطورة «وليس عن طريق دفع القوة العاملة للإسراع وسكب مزيد من العرق . أى أن المعرفة تحل محل العرق ، فيما تأخذ سرعة النظام بأكمله فى الازدياد » .

ويوضح توفلر أن التسارع فى حد ذاته له آثار منفصلة عن طبيعة التغيير الحادث . وأن أثر التسارع يعنى ميلاد قانون جديد فى علم الاقتصاد . ويلخص توفلر هذا القانون قائلاً عندما تتسارع خطى النشاط الاقتصادى فإن كل وحدة من الوقت تساوى مزيدا من المال . لقد أصبح الوقت فى ظل النظام الجديد لخلق الثروة «منتجا له قيمة فى حد ذاته» .

وينتهى المؤلف إلى أن هذه التكنولوجيات الجديدة وطرق الإنتاج المتطورة المعتمدة على الكمبيوتر وشبكات الاتصال الذكية تخلق محيطا فنيا جديدا فى مراكز الإنتاج وفى الشركات ، وهذا المحيط الفنى الجديد يتطلب نظاما جديدا وتركيبة جديدة للسلطة لتسييره وتطبيقه .إذن فثمة تركيبة جديدة للسلطة آخذة فى الظهور الآن ، كنتيجة لدور المعرفة الجديد ، هذه التركيبة هى «فسيفساء السلطة» كما يسميها توفلر . فبدلا من نظام التسلسل الهرمى المركز للسلطة الذى تهيمن عليه قلة من أشكال التنظيم المركزية سيكون هناك شكل فسيفسائى للسلطة ذو أبعاد متعددة.

وفى القسم الثانى من كتابه يولى توفلر اهتماما خاصا بوسائل الإعلام ودورها فى تشكيل الرأى العام ، وبالتالى فى انتقال السلطة السياسية محليا ودوليا . وهو يبشر بنظام إعلامى عالمى جديد يعتمد على البنية الأساسية الإلكترونية وعلى التقدم المذهل فى مجال الاتصالات (البث عن طريق الأقمار الصناعية ، التلفزيون الكابلى ،... الخ)

ويحدد ست سمات للنظام الإعلامى الجديد فى أقطار العالم المتقدم ، وهى تمثل مفاتيح المستقبل على حد تعبيره :

١ ـ **التفاعلية** : ويقصد بها تدخل المشاهد أو المستمع فيما يعرض عليه من رسائل ، كما فى حالة الأسطوانة المدمجة التى تجمع بين الصورة والصوت ، ويتم تشغيلها بواسطة الكمبيوتر لتعرض على شاشة التلفزيون ، ويستطيع المشاهد أن يتدخل فى المشاهد التى يراها امامه .. بمعنى آخر لم يعد المتلقى الطرف السالب الذى اعتدنا عليه ، وصولا إلى جهاز يجمع بين تقنيات التلفزيون والكمبيوتر والفيديو .

٢ ـ **قابلية الحركة** . بمعنى إمكانية تنقل أجهزة الاتصالات والأجهزة المعلوماتية والإعلامية مع مستخدمها فى كل مكان يذهب إليه ، وذلك بفضل تقنيات التصغير المتطورة .

هاتف على شكل سوار حقيبة رجل الأعمال التى تحتوى على ميكروكمبيوتر صغير وجهاز فاكس وناسخة وهاتف لاسلكى وتلفزيون الجيب الخ .

٣ ـ **قابلية التحويل** : أى القدرة على نقل المعلومات من وسط إلى آخر . مثل تحويل الرسائل المنطوقة إلى رسائل مكتوبة أو الترجمة الفورية للمستندات التجارية من لغة إلى عدة لغات أخرى فى آن واحد .

٤ ـ **التواصل** : ويعنى به إمكانية توصيل أنظمة إلكترونية مختلفة مع بعضها البعض بحيث لا تقف المعايير التقنية المتعددة دون ربط الأجهزة الإلكترونية ببعضها .

٥ ـ **الانتشار والشيوع** : بما يحقق مد النظام الإعلامى الجديد إلى جميع بلدان العالم وإلى جميع طبقات المجتمع .

٦ ـ **العالمية** : النظام الإعلامى الجديد يلغى الحدود السياسية للدول .

ويعتقد توفلر أن هذه المبادىء الستة تشير مجتمعة إلى تحول كامل لا فى

الطريقة التى نوجه بها الرسائل بعضنا إلى بعض فحسب ، بل أيضا فى الطريقة التى نفكر بها والكيفية التى نرى بها أنفسنا فى العالم ، وبالتالى فى موقفنا حيال حكوماتنا المختلفة كما أن هذه المبادىء مجتمعة ستجعل من المستحيل على الحكومات (أو على خصومها الثوريين) التلاعب بالأفكار والصور والبيانات والمعلومات بالطريقة التى كان يتم بها ذلك من قبل .

ومن ناحية أخرى يشير توفلر إلى أن وجود وسائل اتصال قوية قادرة على تغطية القارات سيؤدى إلى تحول فى السلطة بين القادة السياسيين المحليين والمجتمع الدولى ، وبالتالى إلى تغيير دور «الرأى العام العالمى» تغييرا جوهريا حيث ستدخل ملايين جدد فى عملية صنع القرار الدولى. إن أباطرة الإعلام الجدد يخلقون الآن ، عن غير قصد ، أداة جديدة قوية ويضعونها فى يد المجتمع الدولى : «فالرأى العام العالمى يمهد الطريق للإجراء العالمى» .

كما قد يعمق النظام الجديد لوسائل الإعلام تنوع العالم بدلا من جعله متجانسا كما فعلت وسائل الإعلام الجماهيرية للموجة الثانية . ويتوقع توفلر بدلا من «القرية الدولية الواحدة» . عددا وافرا من القرى الدولية المختلفة التى ستتصل جميعها بنظام الإعلام الجديد ، ولكنها ستجاهد للإبقاء أو لتحسين هويتها الثقافية أو الوطنية أو السياسية .

إن ظهور نظام إعلامى جديد متوافق مع متطلبات النظام الجديد لخلق الثروة يشكل تحديا لمن بيدهم السلطة «ويمهد الطريق لأساليب وتجمعات انتخابية وتحالفات سياسية جديدة» . ويعتقد أن هذا النظام الإعلامى الجديد معجِّل لتحول السلطة وأداة محتملة لبث الثورة والعصيان ويستشهد على ذلك بالدور الذى لعبته وسائل الإعلام فى سقوط الأنظمة الشيوعية فى شرق أوروبا ، وسقوط ماركوس فى الفلبين .

غير أنه يحذر من أن الحماس إزاء الطريقة التى تم بها استخدام وسائل الإعلام للإطاحة بالأنظمة الاستبدادية لا ينبغى أن يعمى المواطنين عن الأساليب الأكثر تطورا للتلاعب بالعقول ، التى سيحاول السياسيون والحكومات اللجوء إليها فى المستقبل . ويوضح أن الدولة أى دولة هدفها البقاء فى السلطة ، لذا فهى ستسعى إلى البحث عن الطرق الكفيلة بتسخير ثورة الاتصالات لخدمة أغراضها ، كما ستضع قيودا على حرية تدفق المعلومات . ، إلا أنه يحذر مرة أخرى أى حكومة من محاولة خنق أو تجميد التدفق الحر للبيانات والمعلومات والمعرفة لأنها بذلك تبطىء تقدم الاقتصاد الجديد . ويشير توفلر إلى ضرورة أن يكون أحد أهداف أولئك الذين يريدون اقتصادا متقدما هو التأكد من أن سبل الوصول إلى أكبر قدر من وسائل الإعلام متاحة أمام جميع المواطنين فقيرهم وغنيهم .

ففى الاقتصاد القائم على المعرفة لم تعد أهم قضايا السياسة الداخلية تتمثل فى توزيع الثروة ، أو إعادة توزيعها بل فى توزيع المعلومات ، ووسائل الإعلام التى تنتج الثروة .

وبالنسبة لتحول السلطة وانتقالها على ساحة السياسة الدولية ، يؤكد توفلر على دور المعرفة وحرية تداولها فى عملية تشكيل السلطة العالمية فى الوقت الراهن ولقد حدد فى هذا الإطار ثلاث عمليات رئيسية لانتقال السلطة هى :

● تفكك الكتلة الشرقية ، وانقسام الجنوب إلى مجموعات ذات متطلبات مختلفة ، والصراع بين كل من الولايات المتحدة واليابان وأوروبا للسيطرة على القرن الواحد والعشرين مما يجعل الغرب فى طريقه للتفكك أيضا . ويرجع هذه التحولات ذات البعد التاريخى إلى أفول عصر الاقتصاد الصناعى ، وظهور الاقتصاد الجديد المعتمد على المعرفة .

ومن ناحية أخرى يشير إلى الخطر الذى يهدد الديمقراطية من قبل العديد من القوى والجماعات ، التى تهدد فى الوقت نفسه سلطة الدولة ـ الأمة .

فمنذ نهاية الحرب العالمية الثانية

نهاية الأمل وصدمة المستقبل
ألفن توفلر
وتحول السلطة

تقاسمت قوتان عظميان السلطة والنفوذ الدوليين ولكن بعد أن تلاشى هذا التوازن حاليا ظهرت في النظام العالمي ثقوب سوداء متمثلة في فراغات في السلطة لها قدرة على دفع الدول والشعوب إلى تحالفات وصدامات غريبة وجديدة ولذلك يحذر من اعتبار سقوط جدار برلين وانهيار الهيمنة السوفيتية على أوروبا الشرقية (صدر هذا الكتاب قبل تفكك الاتحاد السوفيتي) نهاية للأيديولوجية وأن مستقبل الديمقراطية مضمون فهو يعتبر أن تحولات السلطة هذه أبعد من أن تكون ضمانا للديمقراطية لأنها أحدثت فراغا قابلا للاشتعال قد يفجر بسهولة حروبا تستمر لسنوات وبدلا من «نهاية الأيديولوجية» قد نشهد ظهور أيديولوجيات جديدة متعددة تشكل كل منها حماس المنضوين تحت لوائها برؤية وحيدة الجانب للحقيقة . ويقول «بينما نحن منهمكون في الاحتفال بالنهاية المفترضة للأيديولوجية والتاريخ ، والحرب الباردة قد نجد أنفسنا إزاء نهاية الديمقراطية التي عهدناها ـ أي الديمقراطية الجماهيرية»

ويوضح ما الذي يعنيه بالديمقراطية الجماهيرية مشيرا إلى أن ثمة توافقا بين الطريقة التي ينتج بها الناس الثروة ، والطريقة التي يحكمون بها أنفسهم وبالتالي فإن الاقتصاد الصناعي الذي يعتمد على الإنتاج بالجملة والأسواق المحلية ووسائل الإعلام الجماهيرية والأحزاب السياسية الموجهة لمجتمعات جماعية ، تتوافق معه الديمقراطية الجماهيرية التي تعد الشكل الوحيد الذي عرفه العالم للديمقراطية .

أما اليوم ، فإن تقنيات الإنتاج بالدفعات الصغيرة تأتي لتغير الأمور فالتكنولوجيات المتطورة جعلت في الإمكان القيام على مستوى الوحدة المحلية بما لم يكن ممكنا القيام به على نحو اقتصادي إلا على نطاق الوطن كله (في الوقت نفسه) تتجاوز عمليات إنتاجية عديدة الحدود الوطنية ، دامجة الأنشطة في بلدان مختلفة في جهد إنتاجي واحد . وينعكس ذلك فيما نراه من ضغوط لإزالة المركزية السياسية في كل أقطار التقنية المتقدمة ـ اليابان والولايات المتحدة وأوروبا ـ ويتزامن ذلك مع تغيير السلطة صعودا إلى الهيئات فوق القومية .

ويتوقع توفلر أن تقسم «سياسة المستويات» هذه الناخبين إلى أربع مجموعات متميزة هي «الدوليون» «والقوميون» «والإقليميون» «والمحليون» وسوف تدافع كل مجموعة منها بضراوة عن هويتها ومصالحها الاقتصادية كما ستبحث كل منها عن حلفاء لها .

كما أنه يربط بين النظام الجديد لخلق الثروة وظهور النزعات الانفصالية والتعصب القومي والعرقي ، خاصة في الدول المتقدمة مشيرا إلى أن التحول الراهن نحو اقتصاد قائم على المعرفة ، يتطلب قدرا من الاعتماد المتبادل مما يقيد نطاق التصرف المستقل لكل دولة ، الأمر الذي يؤدي بدوره إلى رد فعل شوفيني في مختلف المجالات بدءا من التجارة وحتى الثقافة .

وفي الوقت الذي يزداد فيه الاقتصاد الجديد تكاملاً على نطاق دولي مصدِّراً البطالة والتلوث والثقافة ، إلى جانب المنتجات والخدمات ، نشهد حركة ارتجاعية متزايدة وصحوة للنزعة القومية في بلدان التقنية المتقدمة . كما تصبح قضية « الهوية الوطنية » قضية متفجرة عندما تشتد المخاوف من الاستئصال الثقافي نتيجة للهجرات السكانية الواسعة النطاق ، التي ستواكب تطور الاقتصاد «فائق الرمزية» . ويقدم أمثلة على ذلك حركة « لوبان » الزعيم اليميني المتطرف في فرنسا ، والحزب الجمهوري في ألمانيا ، والنازيين الجدد في الولايات المتحدة ، وتحت وقع نظام خلق الثروة الجديد تتصاعد بالتالي عملية المقاومة « لبوتقة الانصهار » الأمريكية في كل مكان . ويفسر توفلر ذلك بأن انصهار الجماعات المتباينة وامتزاجها يجسدان الغاية المثلى للاقتصاد الصناعي نظرا لحاجته إلى قوى عاملة متجانسة . أما الغاية

المثلى للاقتصاد الجديد فهى التنوع . وبالتالى سيحل « طبق السلطة » على حد تعبير توفلر محل «بوتقة الانصهار»، وهو طبق تحتفظ فيه العناصر المتنوعة بهويتها .وفى هذه الحالة ستحتاج الحكومات إلى أدوات قانونية واجتماعية جديدة تفتقر إليها حالياً ، إذا كان لها أن تقوم بدور الحكم فى نزاعات تتعقد باطراد.وتنذر بالعنف ، ومن ثم يتزايد احتمال التطرف والعنف المضادين للديمقراطية . وفى إطار هذا التفسير يصف توفلر تحول السلطة الذى حدث فى أوروبا الشرقية بأنه انتفاضات قومية أكثر منها ديمقراطية .

وفيما تؤكد الأقاليم والمناطق المحلية تميزها الثقافى والتقنى والسياسى ، سيكون من الصعب على الحكومات أن توجه اقتصادات هذه الأقاليم بأدوات المصرف المركزى التقليدية ، لأن الإجراءات العادية قد تحدث نتائج تتباين جذريا فى أجزاء مختلفة من البلد الواحد . وقد يؤدى اتساع هذا التفاوت إلى ظهور حركات متطرفة تطالب بالحكم الذاتى أو الإقليمى أو الانفصال الفعلى . ويؤكد أن القنبلة موجودة فى كل بلدان الاقتصاد المتقدم فى انتظار من يقوم بتفجيرها .

ويقدم توفلر رؤية جديدة لظاهرة التطرف الدينى أو « الدين السياسى » كما يسميه ، حيث يقول « قد يبدو أن انبعاث الدين السياسى على امتداد العالم لا علاقة له بازدهار وانطلاق الكمبيوتر والاقتصاد الجديد ولكن العكس صحيح » . ويفسر ذلك بأن نظام خلق الثروة الجديد المبنى على المعرفة ، والذى يرمز له بالكمبيوتر ، وضع نهاية لثلاثة قرون سيطرت خلالها الدول الصناعية على العالم ، وتميزت هذه القرون بسيطرة الفكر العلمانى والتحديث الصناعى ، وديمقراطية الجماهير ، كما تميزت فى الوقت نفسه بانحسار قوة التأثير المعنوى والاجتماعى والسياسى للأديان الثلاثة الكبرى .

وعندما ظهر الكمبيوتر بدأ فى قلب طريقة خلق الثروة رأساً على عقب فى الدول الصناعية ، وانتشرت فى نفس الفترة فى هذه الدول حركة تمرد الشباب المسماة « بالهيبز » التى تميزت بمعاداة المجتمع الصناعى ، وبالدعوة إلى العودة إلى الطبيعة ، وإلى روحانيات الماضى . وشنت هذه الحركة هجوماً عنيفاً على الفروض الثقافية للعصر الصناعى بما فيها العلمانية . وفى مواجهة الرفض الوثنى الذى قدمته حركة الهيبز للمجتمع الصناعى بكل ما يمثله ، رد المتشددون المسيحيون بحملة انتقامية ضد العلمانية سرعان ما اتخذت شكل حركة سياسية شديدة الفاعلية ، وبالرغم من أن هذه الحركات لم تكن معادية أصلاً للديمقراطية إلا أنها هاجمت بشراسة العلمانية التى تمثل أحد دعائم الديمقراطية فى العصر الحديث . وشاهدت نفس الفترة صحوة دينية ، أعقبها تطرف أصولى فى العديد من المناطق الأخرى فى العالم .

ففى الشرق الأوسط ارتبطت موجة « التحديث » منذ نهاية الحرب العالمية الأولى بإقامة دول علمانية لم تترك لرجال الدين إلا دوراً ثانوياً (أتاتورك فى تركيا ورضا شاه فى إيران) ، غير أن هذه النظم كانت مرتبطة بالاستعمار الغربى ، وازدهر فى ظلها الفساد والاستغلال . وأثناء الحرب الباردة قدمت أجهزة المخابرات الغربية والشيوعية ، على حد سواء ، مساعدات للمتطرفين الدينيين فى الشرق الأوسط . ويرى توفلر أن كل هذه العوامل أشعلت الأصولية الدينية التى أصبح رمزها « الخومينية » - على حد قوله - والتى دقت طبول الحرب ضد العالم الحديث والعلمانية التى يفتخر بها هذا العالم .

ومن ناحية أخرى يرجع المؤلف ازدهار « الدين السياسى » إلى الرفض العنيف لواقع أليم ، حيث يتم توجيه مشاعر التذمر الاقتصادى وغيرها من مظاهر الاستياء الشعبى ، إلى حركات دينية . ويدلل على ذلك بما حدث فى

نهاية الأمل وصدمة المستقبل
ألفن توفلر
وتحول السلطة

بلدان مختلفة تماماً مثل إيران فى ظل الشاه وكوريا الجنوبية تحت حكم « تشن دو هوان » حيث حلت العقيدة الدينية فى كلا البلدين (الإسلام فى إيران والمسيحية الكاثوليكية والبروتستانتية بالنسبة لكوريا) محل المعارضة السياسية أو اندمجت معها . ومن ثم فإن ما يجعل لهذا الهجوم على الديمقراطية وركائزها مثل هذا الصدى هو ما تعانيه الحضارة الصناعية ، بؤرة العلمانية ، من أزمات اجتماعية وأخلاقية حادة وبذلك لا تقدم مثالاً جذاباً لباقى العالم .

يؤكد توفلر أن الدين ليس معاديا للديمقراطية وأن الحركة الأصولية لا تمثل فى حد ذاتها تهديدا لها . لأنه يعتبر أن تنوع المعتقد فى أى مجتمع علمانى متعدد الأديان ، يفصل بوضوح بين الدين والدولة ، يزيد من ديناميكة الديمقراطية . ويضيف أن الأديان ذات النزعة العالمية التى تهدف إلى تجميع كل البشر تحت لوائها يمكن أن تتفق مع الديمقراطية لكن الخطر على حرية الفرد وعلى الديمقراطية يكمن فى رأيه فى الاتجاهات المصممة على «امتلاك السلطة على الحياة والأفكار فى أمم وقارات بل على الأرض كلها» وعلى الاستيلاء على زمام الدولة أينما تمكنت من ذلك وعلى كتم الحريات التى تتيحها الديمقراطية . إنها القوى العاملة على إقامة عصر جديد من «الظلمات» على حد قوله .

أما بالنسبة لحركة المحافظة على البيئة أو «الخضر» فيعتبر توفلر أن لبعض أجنحتها وجهاً غير ديمقراطى ويصف هؤلاء بـ «اللا هوتيين البيئيين» إذ تتفق بعض آرائهم مع تفكير المتطرفين الدينيين ، ومع تزايد تأثير المد «الأخضر» حول العالم يزداد تأثير دعاة العودة إلى مجتمع ما قبل التقنية ويشير إلى أن القضية بالنسبة لهؤلاء الدعاة ليست بيئية فى المقام الأول إنما هى دينية . إنهم - على حد قوله - يرغبون فى استعادة ذلك العالم المشبع بالدين» الذى لم يعد له وجود فى الغرب منذ العصور الوسطى . والحركة البيئية توفر لهم مطية مناسبة لتحقيق ذلك . ومن ثم «فالخلاص البيئى» بالنسبة لهم أمر دينى ، لن يستطيع العالم العلمانى أن يحققه ، ولذلك يشترك الطرفان فى التركيز على الحقائق المطلقة وفى الاعتقاد بأن الأمر يتطلب قيودا صارمة على اختيار الفرد لجعل سلوكه «أخلاقيا» أو «لحماية البيئة» وهو ما يمثل فى النهاية هجوما مشتركا على حقوق الإنسان .

ويرى توفلر أن النزعات العرقية العنصرية تمتزج بالأصولية الدينية والنزوع إلى بيئة القرون الوسطى ، مشكلةً مزيجا للقوى قابلا للانفجار فى وجه الديمقراطيات أينما وجدت . كما يسجل تراجع العلمانية فى بلد بعد الآخر ، ويتساءل .

ما الذى قدمه المدافعون عن الديمقراطية بديلا عن العلمانية ؟ ويجيب على ذلك بأن هؤلاء لم يتمكنوا حتى الآن من تجديد الهياكل الديمقراطية التى تجاوزها الزمن ولا التفكير الفلسفى الذى تنبنى عليه . بينما يتيح نظام خلق الثروة المتطور فرصا واسعة أمام الديمقراطية ؛ لأنه لا يجعل حرية التعبير «منة» سياسية وإنما شرط أساسى للقدرة على التنافس الاقتصادى ويشير إلى أن الاقتصاد الجديد قد يؤدى إلى إنتاج حكومات أقل بيروقراطية وأكثر مرونة ولا مركزية كما يمكن أن يولد قدراً أكبر من الاستقلال والسيادة بالنسبة للفرد . لأن هذا الاقتصاد يزدهر بقدر أكبر من حرية التعبير وبمشاركة شعبية أوسع فى اتخاذ القرارات . ولكن فيما يدخل المجتمع الصناعى آخر مراحل انهياره ظهرت هذه القوى المضادة التى قد تدمر الديمقراطية وخيار التقدم فى آن واحد . ولذلك تحتاج النظم السياسية لإنقاذ التنمية والديمقراطية ، إلى القفز لمرحلة جديدة ، كما يفعل الاقتصاد حاليا ، وهو ما يجعل توفلر يتوقع ظهور «ديمقراطية فسيفسائية» عالية النشاط سريعة الحركة ، بدلا من الديمقراطية الجماهيرية - لكى تتوافق مع ظهور

الفسيفساء فى الاقتصاد وأن تعمل هذه الديمقراطية الجديدة وفق قواعد خاصة بها مما يجعل إعادة تعريف أكثر الافتراضات الديمقراطية أساسية ضرورة لا مفر منها .

ويشير توفلر إلى أن الصراع الأيديولوجى الرئيسى فى عصر تحول السلطة المقبل لن يكون بين «الديمقراطية الرأسمالية والشمولية الشيوعية» ولكن بين «ديمقراطية القرن الواحد والعشرين وظلام القرن الحادى عشر» .

وفى محاولة للتعرف على القوة أو القوى التى ستسيطر على ساحة السياسة الدولية خلال القرن القادم يستعرض توفلر عناصر السلطة المتوفرة لكل من اليابان وأوروبا الموحدة ، والولايات المتحدة ألا وهى القوة العسكرية والثروة والمعرفة ، باعتبار أن التأثير الشامل لأى دولة يعتمد على هذا الثالوث ومدى التوازن بين عناصره .

ويخلص توفلر من هذا الإستعراض إلى أن الولايات المتحدة هى الأكثر توازنا بين المراكز الراسمالية الثلاثة الكبرى فى العالم كما أنها تحتفظ بالتفوق فيما يتعلق بأهم عنصر فى ثالوث السلطة ألا وهو المعرفة ، غير أن الولايات المتحدة لن تستطيع أن تحسم الصراع الداخلى فى العالم الرأسمالى الذى يتوقع توفلر أنه سيزداد حدة ، ويرجعه إلى أن طموحات اليابان ستصطدم بطموحات كل من الولايات المتحدة وأوروبا . وبما أن الولايات المتحدة ترفض التخلى عن دورها العالمى فستحاول اختيار شريك لها بحيث تنهى الصراع لصالحها وتضمن السيطرة على العقود الأولى على الأقل من القرن القادم .

ويناقش توفلر التحالفات المحتملة : أولا التحالف الأوروبى الأمريكى : سيضم هذا التحالف قوة عسكرية ضخمة وسوقا شديدة الاتساع والتنوع خالقة ثروة مهولة وسلطة ثقافية لم يسبق لها مثيل . وفضلا عن ذلك فإن هذا التحالف يسمح بوضع سياسة مشتركة فى مواجهة المنافسة اليابانية . غير أنه يعتبر هذا التحالف الموجه ضد اليابان بمثابة قنبلة موقوتة على مستوى الكرة الأرضية . ويفضل عليه تحالفا أمريكيا يابانيا .

وبالرغم من تسليمه بغرابة هذا الإختيار ، فإنه يرى أن هذا التحالف سيحدث توازنا مع سلطة أوروبا الموحدة ، كما سيضم الميزانية العسكرية الأولى والثالثة فى العالم ، وأكثر اقتصادين أنتعاشا فضلا عن المعرفة العلمية والتقنية ذات التطور الأكثر تسارعا . إن مثل هذا التحالف يمثل فى رأيه «ثنائيا استراتيجيا» يضم دولتى الباسفيك الكبيرتين فى مواجهة العالم الأوروبى القديم .

ويضيف توفلر معددا مزايا هذا التحالف الأمريكى اليابانى بأنه تحالف بين جنسين (الجنس الأصفر والجنس الأبيض) - على الرغم من العنصرية الكامنة فى كلا الدولتين - ويؤكد أن هذا الجانب سيكون له تأثير عميق على بقية العالم حيث إن أى تحالف بين أوروبا والولايات المتحدة بدون اليابان هو تحالف لعنصر واحد فى عالم يمثل فيه الجنس الأبيض أقلية متزايدة .

ويستكمل توفلر رصده لتحولات السلطة على المستوى الدولى مشيرا إلى ظهور مجموعة من القوى أطلق عليها اسم «المصارعون العالميون» تنطلق للاستحواذ على عناصر سلطة كانت مقصورة حتى الآن على «الدولة - الأمة» وفى مقدمة هذه القوى الأديان ، والشركات العملاقة وإمبراطورية المخدرات .

فهو يرى أن النظام العالمى الجديد الذى أصبح أقل تجانسا مما كان عليه خلال القرون الثلاثة الماضية دفع بالدين إلى مركز المسرح العالمى ، وهو أمر لا يقتصر - كما يؤكد توفلر - على الأصولية الإسلامية ، وإنما يشمل جميع الأديان .

فعندما أعلن الخومينى أن «الدولة - الأمة» لم تعد وحدها المحرك الرئيسى على الساحة الدولية كان يعنى بذلك تقديم حقوق الدين على حقوق الدولة . وهى

نهاية الأمل وصدمة المستقبل
ألفن توفلر
وتحول السلطة

دعوة قديمة ترجع إلى القرون الوسطى عندما نادى الباباوات بذلك أثناء الحروب الدينية الدامية . ويشير إلى أن دعوة بابا الفاتيكان حاليا «لأوروبا مسيحية» وانتقاداته المتكررة للديمقراطيات الغربية نعيد إلى الأذهان أصداء القرون الماضية . وهو يؤكد أنه لا يمكن تحليل بزوغ السلطات العالمية خلال السنوات القادمة ، دون الأخذ فى الاعتبار صعود الإسلام ، والكاثوليكية ، والأديان الأخرى ، والصراعات والحروب المقدسة التى ستعقب ذلك .

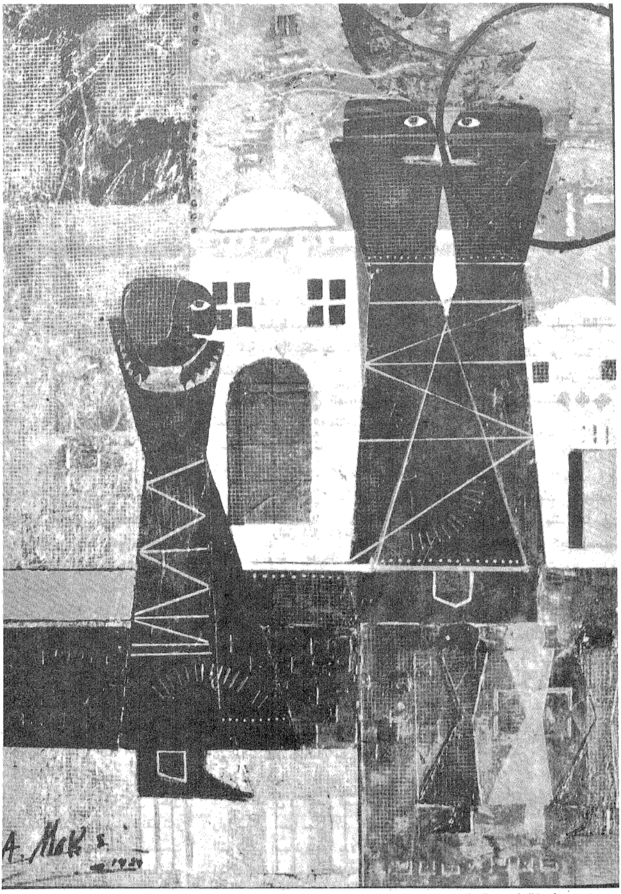
غير أن الأديان ليست القوة الوحيدة التى تتحدى سلطة «الدولة - الأمة» وإنما إمبراطورية المخدرات أيضا بما تملكه من مال ونفوذ وقوة عسكرية .

ومن ناحية أخرى يشير توفلر إلى أن تحرير الأسواق المالية شجع ظهور ونمو حوالى ٦٠٠ شركة عملاقة ، كانت تسمى فيما مضى الشركات متعددة الجنسيات لكنه يرى أن هذه التسمية عفا عنها الزمن لأن هذه الشركات من وجهه نظرة عديمة الجنسية . فكل هذه الشركات تحصل على رؤوس اموالها ومديريها من عدد كبير من الدول وتخلق فرص عمل وتوزع أرباحها فى عدد أكبر من الدول ، ولذلك «فمن الصعب تحديد هوية اى شركة عالمية فجميعها ترفع راية عملائها وليس بلدها الأصلى» . وتمثل هذه الشركات حاليا خمس كل القيمة المضافة للإنتاج الزراعى والصناعى للعالم . ويلفت توفلر الانظار إلى أن هذه الشركات العملاقة المعدومة الهوية تدفعنا إلى إعادة التفكير فى مفاهيم مثل الوطنية الاقتصادية والإمبريالية والاستعمار الجديد ، ففى حالة مثل هذه الشركات من هو «المستغل الإمبريالى» ؟!

ويتوقع توفلر أن تطالب هذه الشركات ، نظرا لسلطتها المتزايدة ومصالحها المتشابكة بأن تمثل فى مؤسسات دولية مثل الامم المتحدة ومنظمة الجات أو البنك الدولى .، وقد يحدث أن تشكل هذه الشركات منظمات مضادة إذا لم تسمح لها الدول بالمشاركة فى المنظمات الدولية القائمة .

وسواء صدقت هذه التوقعات أم لا ؛ فإن هذه القوى : الشركات العملاقة وإمبراطورية الجريمة المنظمة والجماعات الدينية تتقاسم فعليا السلطة مع «الدولة - الامة» ومن ثم أيا كان شكل المنظمات الدولية فى المستقبل ، يجب أن تولى اهتماما متزايدا للتاثيرات الإيجابية والسلبية لهذه القوى الجديدة المتحدية لسلطة «الدولة - الامة» .

ويختم توفلر تحليله بالتأكيد على أن انتشار النظام الجديد لخلق الثروة على مستوى الكرة الأرضية يتطلب نظاما عالميا يختلف جذريا عما نعرفه نظاما أكثر تنوعا وأكثر مخاطرة ، محملا بالعديد من أسباب الأمل والقلق فى آن واحد .■



لوحة للفنان : عبدالوهاب مرسى

المعرفة . . .

كانت الثروة في زمن سابق عنصراً بسيطاً . يملكها الإنسان أو لا يملكها . كانت صلبة وملموسة . ومن ثم كان من السهل إدراك أن الثروة تمنح السلطة والنفوذ ، وأن السلطة تمنح الثروة أيضاً .

كان الأمر واضحاً ، بسبب أن الاثنين كانا يستندان إلى الأرض .

وكانت الأرض أهم أشكال رأس المال جميعاً ، كانت كمية محددة ، بمعنى أنك إذا استخدمتها لا يستطيع أحد آخر أن يستخدمها في نفس الوقت . بل والأكثر من ذلك أنها كانت ملموسة تماماً . كان يمكن قياسها وحفرها وتقليبها وغرس قدميك فيها والشعور بها بين أصابع القدمين وجعلها تنساب من بين أصابع اليد . وخلال أجيال ، كان أجدادنا إما يملكونها أو يتحرقون شوقاً إلى امتلاكها .

وقد تعرضت الثروة لأول تحول عندما بدأت مداخن المصنع ترتفع نحو السماء . فبدلاً من الأرض أصبحت الآلات والمواد الأولية اللازمة للإنتاج الصناعي هي أشكال رأس المال المطلوبة بشدة : أفران عالية ، وأنوال نسيج ، وخطوط تجميع ، وآلات لحام ، وحياكة ، والبوكسيت والنحاس والنيكل .

غير أن رأس المال الصناعي ظل كمية محدودة . إذا استخدمت فرن سباكة لإنتاج كتلة المحرك لا يستطيع شخص آخر استخدام هذا الفرن في نفس الوقت .

كما ظل رأس المال مادياً . عندما كان « ج . ب . مورجان » أو أي مصرفي آخر يستثمر في شركة ما ، كان يريد أن يجد في ميزانيته « أصولاً صلبة » . عندما كان رجل مصرفي يدرس قرضاً ، كان يريد ضماناً « ذا أساس » مادي وملموس .

غير أنه على خلاف ملاك الأراضي الذين كانوا يعرفون بشكل حميم ثروتهم ، وكان كل حقل ونبع وشجرة فاكهة هي أشياء مألوفة لهم ، فإن قليلاً من المستثمرين في العصر الصناعي قد رأوا — أو لمسوا — الآلات والمعادن التي تستند إليها ثروتهم . بدلاً من هذه الآلات والمواد الخام ، كان المستثمر يحصل على ورقة رمزية تماماً ، سند أو شهادة سهم تمثل قسماً من قيمة الشركة التي استخدمت رأس المال .

كان ماركس يتكلم عن استلاب العامل بالنسبة لما ينتجه ولكن يمكن أيضاً ذكر استلاب المستثمر بالنسبة لمصدر ثروته .

داخل الجمجمة :

كلما احتلت قطاعات الخدمات والمعلومات مكاناً متنامياً في الاقتصادات المتقدمة ، كلما أصبح الإنتاج نفسه يعتمد على « المعلوماتية » ، وتتغير بالضرورة طبيعة الثروة . ولا يزال المستثمرون ، في الفروع الصناعية المتخلفة ، يعتبرون « الأصول الصلبة » شيئاً ضرورياً — منشآت ومعدات ومخزون ، ولكن الذين يعملون في الفروع ذات النمو السريع والأكثر تقدماً ، يأخذون في الاعتبار كأساس لاستثمارهم ، عناصر مختلفة تماماً .

ليس هناك من يشترى سهم « أبل كمبيوتر » أو « آي . بي . إم » بسبب الأصول المادية للشركة . الذي يهم هنا ، ليس المباني والآلات ولكن الاتصالات والقدرة التي تملكها هذه

ألفن توفلر

صناعة الرموز

الشركات بالنسبة لإمكانات النمو والدعاية والمبيعات ، والقدرة التنظيمية للإدارة والافكار التى تطن فى رؤوس المهندسين . وينطبق الشىء نفسه بالطبع على مجموع القطاعات الاقتصادية التابعة للموجة الثالثة — مثل شركات « فوجيتو » أو « إن أى سى » فى اليابان أو « سيمونس » فى المانيا أو مجموعة « بل » الفرنسية أو مثل شركات « ريچيتل إكويبمنت » و« جينيتك » « وفيدرال اكسبريس » إن صك المشاركة لا يمثل هنا ، وبدرجة مدهشة للغاية ، سوى المزيد من الرموز الأخرى .

(إن الانتقال إلى هذا الشكل الجديد من رأس المال جعل الأفكار المسبقة التى تستند إليها الأيديولوجية الماركسية والاقتصاد الكلاسيكى ، قد تجاوزها الزمن ، لأن كلا منها يفترض طابعا كميا محدودا لرأس المال التقليدى . على عكس الأرض أو الآلات التى لا يستطيع سوى شخص واحد أو شركة واحدة استخدامها فى نفس الوقت ، فإن بإمكان العديد من المستخدمين الاستعانة بنفس المعرفة فى آن واحد ، وإذا أحسنوا استغلالها ، يمكنهم استخراج معرفة إضافية . المعرفة بطبيعتها ليست قابلة للنضوب ، ولاهى قاصرة على أحد بعينه .

غير أن كل ذلك لا يعطى سوى فكرة ضعيفة جدا عن الثورة الكبيرة التى تؤثر على لب رأس المال وجوهره . وإذا كان التطور نحو « رأس المال — المعرفة » حقيقة واقعة فإن ذلك يستتبع بالتالى ، ان يصبح رأس المال ذاته بالتدريج « وهميا » : بمعنى أن يتكون بشكل كبير من الرموز التى لا تمثل هى ذاتها سوى رموزا أخرى ، محفوظة فى ذاكرة وفكر الإنسان — أو الحاسوب .

وهكذا نجد رأس المال الذى كان فى البداية قابلا لان يحس ويلمس بشكل مباشر قد أصبح فى اول الأمر ورقا يرمز إلى أصول مادية ثم ورقا يرمز إلى رموز ليتحول فى النهاية إلى إشارات إلكترونية ترمز إلى ورق .

وبينما يعتمد رأس المال بشكل مضطرد على عناصر غير ملموسة (وهو تطور غير قابل للانعكاس تخفيه مؤقتا قواعد محاسبية ولوائح ضريبية بالية) ، تصبح الأدوات ذاتها المتبادلة فى الأسواق المالية « وهمية » بشكل متزايد .

(فى شيكاغو ولندن وسيدنى وسنغافورة وأوزاكا ، تمر مليارات من يد إلى يد فى شكل أدوات تسمى « مشتقات » — على سبيل المثال أوراق مالية لا تستند إلى صكوك هذه الشركة أو تلك ولكن على المؤشرات المختلفة للسوق . وبالابتعاد خطوة أخرى عن « العوامل الأساسية » نصل إلى خيارات على نفس هذه المؤشرات وأبعد من ذلك ، نجد النواتج المسماة « اصطناعية » التى تمنح المستثمرين ، من خلال سلسلة من العمليات المعقدة ، نتائج تحاكى أو تعكس نتائج سندات أو أسهم أو خيارات أو مؤشرات موجودة .

وسوف نأتى على الفور إلى استثمارات أكثر اثيرية تعتمد على مؤشرات المؤشرات ومشتقات المشتقات وعلى مصطنعات تعكس مصطنعات ، إن رأس المال فى طريقه إلى أن يصبح وبسرعة « فوق رمزى » .

ولما كانت قوة العلم الحديث ترجع إلى سلاسل من البراهين والاستدلالات دائما أكثر طولا ، وحيث إن علماء

نهاية الأمل وصدمة المستقبل

المعرفة . . .

صناعة الرموز

الرياضيات يعدون هياكل أكثر اتساعا بشكل مضطرد ويراكمون نظرية فوق نظرية حتى يصلوا في النهاية إلى إنتاج جسم من المعارف يستطيع هو نفسه أن ينتج نظريات أكثر تجريدا ، وكذلك خبراء الذكاء الاصطناعي أو « مهندسو المعرفة » يقيمون بمساعدة الاستدلالات بنيات وهياكل تصيبنا بالدوار ، نجد أننا في النهاية ، ونتيجة لكل ذلك ، في طريقنا لخلق رأس مال يتكون من مشتقات متتالية ، أو يمكن القول ، من صور تنعكس إلى ما لانهاية .

شاهد قبر للورق : —

هذه التغيرات في حد ذاتها تعد ثورية ، غير أن تحولات موازية تؤثر في طبيعة النقود ذاتها ، توسع أيضا من مدى هذا التحول .

عندما نفكر في الدولار والفرنك والين والروبل والمارك الألماني ، فإننا نسمع في الغالب حفيف الورق ، ولكن إذا وجد أحد أجدادنا نفسه وقد نقل بمعجزة إلى عصرنا ، فإن ذلك قد يبدو له أكثر الأشياء غرابةعلى الإطلاق : لأنه لن يبادل قط قطعة من قماش يمكن أن تكسيه أو مكيالا من حبوب يمكن أن يغذيه مقابل ورق « لانفع منه » .

على امتداد العصر الزراعي ، أو حضارة الموجة الأولى ، كانت النقود عبارة عن مادة لها كيان ملموس وتملك قيمة ذاتية . كان هناك بالطبع الذهب والفضة ، ولكن أيضا الملح أو التبغ أو المرجان أو الأقمشة القطنية أو النحاس أو قواطع غورى — وهى عبارة عن نقد صدفى كان رائجا في الهند وافريقيا السوداء . في الواقع ، كان يمكن في لحظة أو أخرى أن يقوم بدور النقود عدد لا نهائى من المنتجات النافعة — ومما يبعث على السخرية أن الورق ، الذى كان استخدامه قليلا في الحياة اليومية قبل ظهور التعليم العام ، لم يستخدم قط لهذا الغرض ، أو نادراً ما كان يستخدم لذلك .

ولكن عند فجر العصر الصناعى ، بدأت تنتشر أفكار غريبة بخصوص النقود . فعلى سبيل المثال ، نشر شخص في انجلترا يدعى « وليم بوتر » ، كتيبا في عام ١٦٠٥ ، به نبوءة حيث اقترح افتراضا ، كان لا يمكن التفكير فيه إطلاقا في ذلك الوقت ، « إن الثروة الرمزية [سوف] تحل محل الثروة الحقيقية» .

وبعد ذلك بأربعين عاما ، وبينما كان « توماس سافرى » وآخرون يبتكرون النماذج البدائية للآلة البخارية ، كان المفهوم الجديد للنقود ينتقل إلى المرحلة التجريبية .

كان المستوطنون الأمريكيون هم أول من قام بطباعة النقود ، على الأقل في الغرب ، وذلك لأن الإنجليز كانوا يحظرون عليهم صك قطع النقود الذهبية أو الفضية .

ويتطلب استبدال مادة تملك قيمة ذاتية مثل الذهب أو التبغ أو الفراء بورق لم يكن له عمليا أى قيمة ، ثقة رائعة من جانب المستخدمين له . إذا لم يعتقد الناس أن الآخرين سيقبلون الورق ويبادلونه مقابل مواد حقيقية ، فإن هذا الورق ما كان ليساوى شيئا على الإطلاق . وبالتالى اعتمدت النقود الورقية بالكامل على الثقة . غير أن هذا النوع من النقود سيطر على المجتمع الصناعى وحضارة الموجة الثانية .

وحاليا ، وفي اللحظة التي يتأكد فيها اقتصاد الموجة الثالثة الأكثر تقدما ، نجد النقود الورقية ، نفسها مهددة بالبطلان شبه الكامل . فهى تبدو الآن مثلها مثل مداخن المصانع وخطوط التجميع ، كمنتج من منتجات العصر الصناعى الذى يوشك على نهايته . وباستبعاد الدول المتخلفة اقتصاديا وذات التداولات الثانوية تماما ، فإن النقود الورقية ستلحق قريبا بالمصير الذى آلت إليه نقود المرجان أو الأساور النحاسية .

نقود على المقاس وأشباه النقود :

يوجد حاليا فى العالم حوالى ١٨٧ مليون شخص لديهم بطاقات الائتمان التى تحمل اسم « فيزا » ويستخدمونها فى حوالى ٦,٥ مليون محل ومحطة - خدمة ومطعم وفندق وتعاملات تجارية أخرى ، وينفقون بهذه الطريقة ٥٧٠ مليون دولار يوميا . وهذه البطاقة ليست سوى بطاقة اعتماد واحدة بين بطاقات عديدة أخرى .

وعندما يقوم صاحب المطعم بإرسال رقم بطاقة «فيزا » الخاصة بك أو بطاقة «أميريكان إكسبريس» ، فإن الحاسبات الإلكترونية فى الشركة المعنية تضع فى حساب المطعم المبلغ المطابق وتطرحه من حساباتها الخاصة وتضيفه إلى (دينك) لها . غير أن ذلك ليس بعد سوى لعبة بطاقات بدائية .

فمع ما يسمى « البطاقة الذكية » يكفى أن يدخلها موظف الخزينة فى جهاز إلكترونى لكى يتم على الفور دفع ثمن الوجبة من حسابك المصرفى . وفى هذه الحالة لن تدفع فى نهاية الشهر ولكن على الفور وكأنه شيك يتم صرفه فى خلال ثانية واحدة . لقد انتشرت هذه البطاقة الذكية بشكل كبير فى فرنسا بعد أن سجل براءة اختراعها المبتكر الفرنسى « رولان مورنو » ، وذلك بفضل مساندة البنوك والاتصالات اللاسلكية بها . وتحتوى هذه البطاقة التى انتجتها مجموعة «بل » على صفيحة إلكترونية صغيرة جداً تتميز بأنها غير قابلة عمليا للتزوير والغش . وتستخدم اليابان وأوروبا حاليا حوالى ٦١ مليون بطاقة من هذا النوع .

ومع الاندماج المتزايد بين المحاسبة الإلكترونية والنظام المصرفى ، فإن خزينة التاجر التى أصبحت لا تقوم بعملية التحصيل سينتهى بها الأمر إلى أن تكون مرتبطة مباشرة بالبنك . والمبلغ الذى يتم صرفه من حساب الزبون سيتم إضافته فى لحظتها لحساب التاجر ، وابتداء من هذه اللحظة ستحسب فائدة على المبلغ لصالح التاجر ، وبالتالى يتحول « تقويم » البنك إلى الصفر .

وفى الوقت نفسه ، بدلا من أن يسدد العميل فواتيره خلال مهلة معينة - فى نهاية الشهر مثلا — فإن الإيجارات والدفع على الحساب والمصاريف الأخرى المنتظمة سيكون دفعها بقدر ، أى قطرة بقطرة ودقيقة بدقيقة ، عن طريق نقل دم إلكترونى من حساب مصرفى إلى حساب مصرفى آخر . وبالتوازى مع تطور قطاع الإنتاج ، سوف تقل هذه الابتكارات دون شك وبشكل متزايد ، من معالجة العمليات المالية فى شكل مجموعات منفصلة ، لصالح نظام التدفق المستمر ، وبذلك يزداد اقتراب الجهاز المالى من الهدف الأسمى ، ألا وهو التشغيل فى الزمن الحقيقى ، أى بشكل لحظى .

وسيأتى اليوم الذى ستتيح لكم فيه بطاقات أكثر «ذكاء» ، إذا أردتم ، حسم ثمن وجبة أو سيارة جديدة ، ليس فقط من حسابكم المصرفى ولكن من إجمالى مواردكم ، بل ونظريا من قيمة المجوهرات أو طوابع البريد اليابانيه التى قد تملكونها .

وسيكون لدينا قريباً « البطاقة السوبر - ذكية » المسماة « بنك إلكترونى للجيب » التى أعدتها شركة «توشيبا» بشكل تجريبى لحساب « فيزا إنترناشيونال» . وتتيح الصفيحة الميكروسكوبية التى تحتويها هذه البطاقة لمستخدمها التحقق من حساباته المصرفية وشراء أو بيع أوراق مالية وحجز مكان فى الطائرة وإنجاز مجموعة من المهام الأخرى .

إن التكنولوجيات الجدلية يمكن أن تحقق أيضا عودة جديدة إلى موقف كان قائما قبل الثورة الصناعية ، ألا وهو تعايش عدة عملات فى إطار اقتصاد واحد . النقود مثلها مثل المواد الغذائية للإفطار أو ألف عنصر آخر من الحياة اليومية تتجه نحو التنوع .

نهاية الأمل وصدمة المستقبل

المعرفة ...

صناعة الرموز

ويمكن أن نصل إلى عصر « العملات بالطلب أو بالمقاس » .

قالت مجلة « الإيكونوميست » البريطانية فى أحد أعدادها «لنفترض أن بلدا أصدر عملة من نوع خاص إلى جانب العملة الرسمية .. فى بعض البلدان يوجد بالفعل لدى المستهلكين هذه النقود الموازية . المعروفة باسم البطاقة المغناطيسية السابقة الدفع ، والتى تتناقص قيمتها كلما استخدمت » .

هذه « الشبه عملة » بدأت تسود اليابان ، تبيع شركة التليفونات « إن . تى . تى » عشرة ملايين بطاقة شهريا من هذا النوع ، حيث يدفع المستهلكون قيمة البطاقة مقدما ثم يجرون مكالماتهم الهاتفية بفضل هذه البطاقة . وشركة « إن . تى . تى » سعيدة جدا بهذا النظام لأنها عندما تقوم بتحصيل النقود مقدما فإنها تستفيد « بتعويم » مماثل لما كانت تتمتع به البنوك قبل زيادة سرعة مقاصات الشيكات . ويستطيع المستهلكون أيضا شراء بطاقات تصلح لمختلف أنواع الإنفاق الأخرى ابتداء من تذاكر السكك الحديدية إلى ألعاب الفيديو .

ويمكن تخيل أنواع من أشباه لعملة عالية التخصص ، فوزير الزراعة الأمريكي يتبنى مشروعا سيؤدى إلى إحلال بطاقة ذكية مبرمجة لمدة شهر من الإعانة وتحمل رقما شخصيا لإثبات الهوية ، محل « طوابع التغذية » التى توزع على الفقراء . ويتعين على مستخدم هذه البطاقة أن يدخلها فى الوحدة الطرفية التى تتولى المحاسبة فى السوبر ماركت حيث تقوم هذه الوحدة بالتأكد من هوية البطاقة قبل أن تحسم قيمة المشتروات من المبلغ المسجل فى «الحساب» . ويهدف هذا المشروع إلى تحسين نظام المحاسبة من ناحية ، وتقليل الغش والتزوير والسوق السوداء لهذه « الطوابع » من ناحية أخرى . وفى هذه الحالة ، لا يبقى سوى خطوة للوصول إلى ما يمكن تسميته « بطاقات الاحتياجات الأساسية » الموجهة إلى كل المستفيدين من الإعانات الاجتماعية ، وهى بطاقة لن تكون صالحة إلا لدفع قيمة الغذاء والإيجار وأجرة المواصلات العامة .

وكمثال آخر على شبه العملة يكفى أن نذهب إلى أقرب مقصف مدرسى . ففى الولايات المتحدة تستعد ٣٥ منطقة تعليمية لطرح نظام بطاقات وجبات قامت بدراسته « برى تيد كارد سرفيس » . من « بيرل ريفر » بولاية نيويورك . فبواسطة هذه البطاقة التى يدفع الآباء قيمتها مقدما لمدة أسبوع أو شهر مثلا ، يعرف الحاسب الآلى للمدرسة ، الذى يتولى مسك حساب الاستهلاك ما أنفقه كل تلميذ .

ومن خلال هذه الأمثلة ، لا يتطلب الأمر جهدا كبيراً كى نتخيل مثلا بطاقة قابلة للبرمجة بحيث تسمح للآباء بوضع نظام غذائى خاص لأطفالهم . بطاقة طفل معين لا تصلح للمشروبات السكرية على سبيل المثال ، وفى حالة الحساسية من اللبن سوف تستبعد البطاقة الأغذية التى تحتوى عليه ... وهكذا .

كما يمكن تصور بطاقات يستطيع الأطفال استخدامها فى دور السينما ومحلات أشرطة الفيديو ، وإن كانت تستبعد إلكترونيا الأفلام المصنفة «إكس» أى للكبار فقط . إن كل أنواع العملات ذات المواصفات الشخصية قابلة للتحقيق بما فى ذلك ما يمكن تسميته «عملة قابلة للبرمجة » .

باختصار ، بعد أن ظلت هذه البطاقات لفترة ترمز إلى الانتماء إلى الطبقة المتوسطة ، بدأت الآن تفرض نفسها فى كل مكان . ملايين المسنين الأمريكيين الذين اعتادوا لسنوات على أن يتلقوا شيكا شهريا من التأمين الاجتماعى ـ قطعة من الورق مساوية لعدد معين من الدولارات الورقية ـ لن يجدوا هذا الشيك بعد الآن فى صناديق بريدهم : بدلا منه ، توجه الإدارة إلى بنك كل منتفع إشارة إلكترونية تضيف لحسابه المبلغ المخصص له .

وتستخدم الوكالات الفيدرالية أيضا بطاقات الائتمان سواء بالنسبة لمشترياتها أو لجمع الأموال وحسب ما يقوله « جوزيف رايت » المدير المنتدب لمكتب الإدارة والميزانية فى البيت الأبيض فإن العم سام « هو أكبر مستخدم لبطاقات الائتمان فى العالم أجمع » .

فى أى من هذه المعاملات ، لا تتبادل الأيدى شيئا يشبه ولو من بعيد « النقود » بالمعنى التقليدى للكلمة ، ولا يتم نقل أو تحويل قطعة نقود أو ورقة نقدية واحدة « النقود » أو « العملة» هنا لم تعد تتكون إلا من سلسلة من الأصفار والآحاد يتم إرسالها عبر سلك أو « ميكروويف » أو أقمار صناعية .

لقد أصبح كل ذلك معتادا بالنسبة لنا ، ونعطى ثقتنا تماما لهذا النظام لدرجة أنه نادرا ما نستشعر شكوكا ، على العكس فإننا نرتاب عندما نرى مبالغ ضخمة من النقود السائلة تتبادلها الأيدى ، وينتابنا الشك فى أن هناك شيئا مشبوها ومريبا ، لأننا نفترض مسبقا أن الدفع نقدا يهدف إلى التهرب من الضرائب أو أن الأمر يتعلق بتجارة المخدرات .

سلطات اخفقت :

إن مثل هذه التحولات العميقة التى يشهدها النظام النقدى تهدد بالضرورة المؤسسات القائمة التى احتلت حتى الآن مواقع سلطة قوية وبشكل غير عادى .

عند مستوى معين ، يطرح إحلال النقود الإلكترونية محل النقود الورقية للمناقشة بشكل مباشر وجود البنوك ذاتها كما نعرفها . يؤكد «دى هوك» الرئيس السابق «لفيزا إنترناشيونال » أن البنك لن يستطيع الحفاظ على دوره كمشغل رئيسى فى عمليات الدفع فى السابق ، كانت البنوك تتمتع أيضا باحتكار بالنسبة لمقاصة الشيكات، وهو احتكار ممنوح من الدولة ، حاليا النقود الإلكترونية تهدد البنوك فى هذا المجال . وكى تتدارك ذلك ، استثمرت بعض البنوك أموالها فى أنشطة بطاقات الائتمان . والشىء الأهم ، أنها مدت نطاق عملها بإنشاء خزائن الصرف الآلى . وإذا أصدرت البنوك بطاقات خصم ، وتمكنت من إقامة وحدات طرفية موازية لهذه البطاقات فى ملايين نقاط البيع ، فإنها ستتمكن من دفع هجوم شركات بطاقات الائتمان : بما أن بطاقة الخصم تسمح لتاجر التجزئة أن يحصل على ثمن المشتروات بشكل فورى بدلا من أن ينتظر الدفعات المؤجلة لـ« دينرز كلوب » أو «أمريكان إكسبريس » أو « فيزا» ، ومن المحتمل أيضا ألا تكون لدى التجار رغبة شديدة فى أن يدفعوا باستمرار لهذه الشركات نسبة على كل شىء يبيعونه .

ومن ناحية أخرى ، يجب على البنوك أن تواجه هجمات كل أنواع اللابنك . فى اليابان ، مثلا ، أصيب وزير المالية بعرق بارد لفكرة أن شركات خاصة مثل « إن . تى . تى » يمكنها إصدار «أوراق » من البلاستيك تمثل نوعا من العملة ، وبالتالى فإن هذه العملة ستعمل خارج النظام المصرفى ولوائحه وقوانينه . وإذا كان بإمكان شركة ما تحصيل مال مقابل بطاقة مدفوعة القيمة مقدما ، فإنها بذلك تتلقى «إيداعا» ، تماما كما كان أى بنك سيفعل ، وعندما يقوم المستهلك بعملية اتفاق فإن ذلك يماثل عملية «سحب» ، وعندما تحاسب الشركة التى أصدرت البطاقة البائع فإنها تعمل « كنظام دفع » . وكانت هذه المهام كلها قاصرة على البنوك وحدها من قبل .

بالإضافة إلى ذلك ، إذا أصبحت الشركات التى تصدر البطاقات حرة فى فتح ائتمانات لعملائها باتفاق متبادل دون الأخذ فى الاعتبار الحدود والاحتياجات التى تنظم النشاط المصرفى ، فإن البنوك المركزية فى هذه الحالة توشك أن تفقد سيطرتها على السياسة النقدية . لقد تضخمت النقود « البلاستيكية » بشكل سريع فى كوريا الجنوبية لدرجة أن الحكومة تخشى أن

نهاية الأمل وصدمة المستقبل
المعرفة . . .
صناعة الرموز

تؤدى إلى رفع معدل التضخم .

باختصار ، يهدد انطلاق العملة الإلكترونية فى الاقتصاد العالمى بزعزعة الكثير من علاقات السلطة القائمة والمصانة منذ وقت طويل . فى هذه المعركة من أجل السلطة ، تحتل المعرفة المتضمنة فى التكنولوجيا موقفا مركزيا ، ونتيجة المعركة ستعيد تحديد طبيعة العملة نفسها .

عملة القرن الواحد والعشرين :

من غير المحتمل بالطبع أن تختفى العملة نهائيا سواء كانت فى شكل معدنى أو ورقى (أو ورق مضمون بمعدن) ولكن إذا نحينا جانبا افتراضات كارثة حرب نووية أو كارثة بيئية ، فإن العملة الإلكترونية سوف تنتشر وتتوالد وتستبعد أغلبية الأدوات الأخرى ، نظرا لأنها تجمع بالذات قدرة التبادل مع المحاسبة الفورية وهى بذلك تستبعد عمليات كثيرة قليلة الفاعلية ومكلفة كان يتضمنها النظام النقدى التقليدى .

إذا حاولنا الآن تجميع كل هذه العناصر ، نجد علاقة عامة تنتج عنها وبشكل أخاذ . رأس المال - بمعنى الثروة التى يتم تشغيلها بهدف زيادة الإنتاج - يتبدل بشكل مواز للعملة ، ويتخذ كلاهما أشكالا جديدة فى كل مرة يطرأ فيها على المجتمع تحول كبير .

فى هذه اللحظات ، يتطور أيضا مضمونهما من المعرفة . فخلال العصر الزراعى ، كانت العملة تتكون من المعدن (أو مادة أخرى) : وكان مضمونها من المعرفة يقارب الصفر . فى الواقع ، لم تكن عملة الوجة الأولى قابلة للمس وواقعية ومستديمة فقط ، بل كانت فى الوقت نفسه سابقة للحروف والكتابة بمعنى أن قيمتها كانت تتوقف على وزنها ، وليس على علامات وكلمات كان يمكن أن تحفر أو تنقش عليها .

العملة الحالية ، عملة الموجة الثانية ، مصنوعة من الورق ، سواء بضمان مادى أو بدونه ، المهم هو المكتوب على الورق . لقد أصبحت العملة رمزية وإن ظلت قابلة للمس وواقعية . وتحت هذا الشكل فرضت نفسها مع تعميم التعليم .

مع الموجة الثالثة ، تتحول العملة تدريجيا إلى نبضات إلكترونية . وأصبحت متطايرة ، تنتقل وتتحول بشكل لحظى ، ويتم التحكم فى تدفقاتها على شاشة فيديو . فى الواقع ، لم تعد العملة سوى ظاهرة إلكترونية ، تومض ، وتطلق صيحتها وتدوى فى أرجاء الكرة الأرضية . إن عملة الموجة الثالثة هى من المعلومات - التى هى ذاتها قاعدة المعرفة .

إن رأس المال والعملة ، متجردان من تجسيدهما المادى ، يتبدلان معا على امتداد التاريخ ، لقد مرا بالتدريج من شكل واقعى تماما قابل للمس ، إلى شكل رمزى ، وحاليا إلى شكل « فوق رمزى » .

لقد صاحب هذه السلسلة الطويلة من التبدلات والتحولات تغير عميق للمعتقدات يكافىء تقريبا التحول الدينى . فبعد أن منحت الثقة للمواد الدائمة والحقيقية مثل الذهب ، ثم الورق بعد ذلك ، توصل الأفراد إلى الاقتناع بأن الإشارات الإلكترونية المتناهية الصغر والزائلة يمكن مقايضتها مقابل أموال أو خدمات .

إن ثروتنا هى ثروة مصنوعة من الرموز وينطبق الشىء نفسه ، ولدرجة مدهشة تماما ، على السلطة التى تعتمد على هذه الثروة ■

ترجمة : ل . ر .

الفصول والغايات

زكى نجيب محمود وخرافة الخرافة

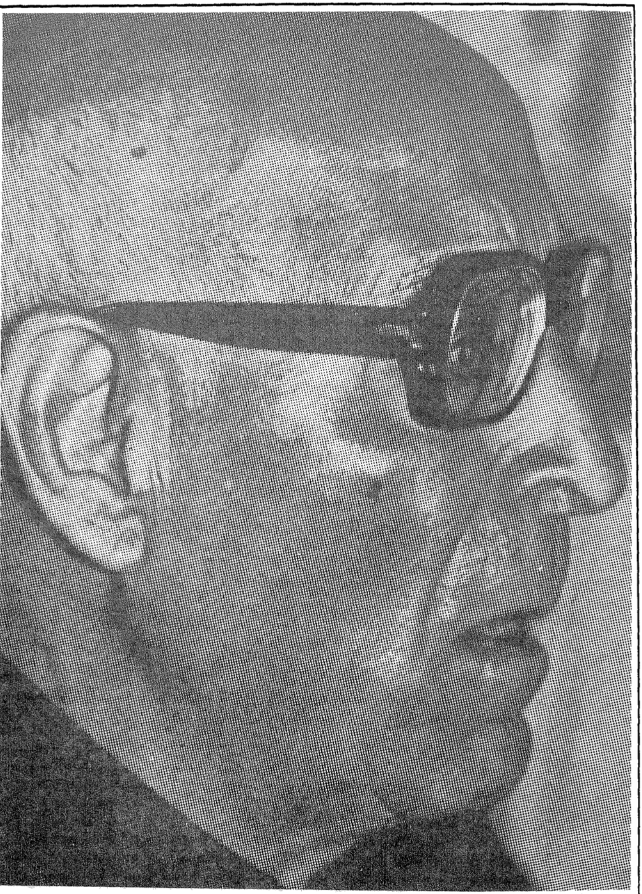
زكى نجيب محمود
و
خرافة
الخرافة

إن كان «زكى نجيب محمود» قد غادرنا إلا انه ـ وكل الدلائل تشير إلى ذلك ـ سيظل موضوعا للدرس والتحليل والمراجعة ، حتى ان اى إسهامات تعد من قبيل متابعة السياق ، لا الوقوف عند النهاية .

هنا فى هذا المحور ، يكتب لنا ، حسن حنفى ، عن كتابه الأهم « تجديد الفكر العربى » .. من وجهة نظر ترى مسار فكر زكى نجيب محمود وقد تقدم من المنطق الوضعى إلى محاولة البحث فى الفكر العربى بإعتباره سندا يقدم على تراث يحتاج إلى مراجعة شاملة لابد ان تقوم على اساس علمى .

وإنه وإن كان حسن حنفى يمثل هنا الجيل التالى لفيلسوفنا الكبير ، فإنه كان من المفيد ان نتعرف على محاولة ـــ مثال ـــ ، لآخر أجيال الدارسين لفكر زكى نجيب محمود وهى محاولة ، التى يقوم بها هنا ، «وائل غالى» ممثلا لجيل الشباب

بالإضافة إلى رسالة تحمل الآن معنى خاصا ، كان مفكرنا الكبير قد أرسلها لوليم سليمان قلادة « تعبر عن روح مفكر مستنير » وتعد بان نوفيه حقه فى دراسات تالية .



زكي نجيب محمود

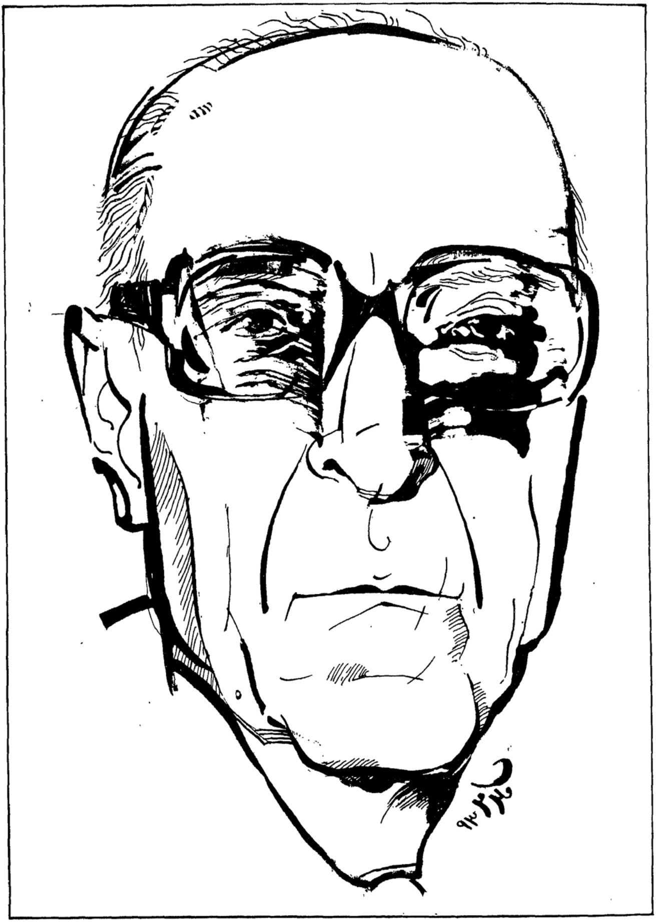
تجديد الفكر العربى
إشكال التواصل والانقطاع
فى
فكر زكى نجيب محمود

حسن حنفى

قد يمكن وصف المسار الفكرى للرائد الراحل بأنه انتقال من «المنطق الوضعى» إلى « تجديد الفكر العربى » . فقد صدر « تجديد الفكر العربى » فى ١٩٧١ كبداية لمرحلة جديدة استمرت حتى « حصاد السنين » فى ١٩٩١ على مدى عشرين عاما . سبقتها عشرون عاما أخرى من الفكر العلمى . ابتداء من « المنطق الوضعى » الجزء الأول ١٩٥١ والجزء الثانى ١٩٦١ » . فإلى أى حد يمثل عام ١٩٧١ تواصلا أو انقطاعا عن مساره الفكرى العلمى الأول ؟

وهناك ثلاثة افتراضات تفسر هذا التحول فى أوائل السبعينيات . الأول الانتقال من جامعة القاهرة بجمهورية مصر العربية إلى جامعة الكويت بدولة الكويت فى عام ١٩٦٨ وبعده عن مكتبته العلمية الخاصة ووجوده فى مكتبةجامعة الكويت التى تزخر بعيون التراث جعله يعيش وسط تراث جديد بالنسبة له لم يتعود على التعامل معه من قبل فقراه بشغف . كان قبل ذلك يريد المعاصرة على حساب الأصالة ، ويريد بتر التراث بترا مكتفيا بعلوم العصر . كان يتمنى أن يكون غربيا فى لباسه وطعامه وسكنه وأساليب حياته علما منه بالغرب وجهلا منه بالتراث ، والناس أعداء ما جهلوا . ثم اكتشف الثقافة العربية مع تطور الحركة القومية فالعدو هو نفسه صاحب الحضارة . وتعاطف مع انصار الثقافة العربية التى لم يعرفها الإلماما . ثم جاءت رحلة الكويت للاطلاع على المكتبة العربية(٢) .

وكان التحول قد بدأ قبل ذلك بقليل أثناء المد القومى العربى والدعوة الى



زكى نجيب محمود
اشكال
التواصل والانقطاع

الخصوصية الثقافية العربية . فالتحول فى ١٩٧١ أو قبله عرض تاريخى صرف يتعرض له كثير من الأساتذة المعارين إلى شبه الجزيرة العربية عندما ينتقلون من جو فكرى إلى جو فكرى آخر ، ومن بيئة ثقافية إلى بيئة ثقافية أخرى . وقد يكون الجو الثقافى الجديد الذى يكثر فيه الحديث عن الإسلام والدين والتراث على نحو غير علمى قد ساعد على توجيه الرائد إلى هذه الثقافة الموروثة يُعمل فيها المنهج العلمى التحليلى ويطبق عليها النظرية العلمية حتى يحدث الاتصال المطلوب بين العلم والدين ، التحليل والتركيب ، العقل والإيمان ، المعاصرة والأصالة ، ثقافة الآخر وثقافة الأنا . وهو تفاعل طبيعى من أجل الإخصاب المتبادل ، توجيه العلم نحو الدين ، والعقل نحو التراث ، من الأستاذ إلى الطالب ، ورؤية الدين من منظور العلم ، والتراث من منظور العقل ، من الطالب إلى الأستاذ(٣) ، ويقوم هذا الإفتراض على العرض دون الجوهر ، وعلى التاريخ دون المعنى ، وعلى الحادثة دون القصد ، وعلى العلة المادية دون العلة الغائية . يقع فى تفسير علىّ خالص ، ويترك الفهم الماهوى . والأعراض لا تنتج جواهر ، والحوادث لا تعطى فكرا .

والافتراض الثانى أن الانقطاع من المرحلة العلمية الأولى إلى المرحلة التراثية الثانية ، من المنطق الوضعى إلى التراث الإسلامى ، من العقل إلى الإيمان قد حدث مثلما حدث لكثير من المفكرين المعاصرين بعد هزيمة يونيو ١٩٦٧(٤) . فقد فشلت الأيديولوجيات العلمانية الأخيرة للتحديث..الليبرالية قبل ١٩٥٢ والقومية أو الاشتراكية العربية بعد ١٩٥٢ مصطدمة بالثقافة الموروثة التى كانت وما تزال إحدى مكونات الواقع الثقافى والاجتماعى والسياسى ، وفى نفس الوقت ظهرت شعارات العلم والتكنولوجيا كمفتاح سحرى من فريق يرى أننا دخلنا الحرب بمنطق الناس والربابة ، وأننا لبسنا قشرة الحضارة والروح جاهلية . وظهرت شعارات الإسلام هو الحل ، الإسلام هو البديل من فريق آخر يرى أننا هزمنا لبعدنا عن الإيمان وكسبنا الحرب بعد ذلك فى أكتوبر ١٩٧٣ لقربنا منه . وظهرت شعارات العلم والايمان عند فريق ثالث يجمع بين الحسنيين ، الدنيا والآخرة . فحدث عند الرائد الراحل نفس التحول من العقل إلى الإيمان ، ومن العلم إلى الدين ، ومن الغرب إلى الإسلام ، ومن الآخر إلى الأنا . ففى هذه الفترة بدأ الوعى بالذات قبل صدور الكتاب بسبع أو ثمان سنوات أى منذ الستينيات قبل المغادرة إلى الكويت(٥) .

وقد أعيد طبع « خرافة الميتافيزيقا » الذى صدر عام ١٩٥٣ فى طبعة ثانية بعنوان « موقف من الميتافيزيقا » عام ١٩٨٣ من أجل تخفيف وقع صدى الطبعة الأولى وما أثارته من اتهامات حول موقف الرائد من الدين . كما يدعم هذا الافتراض غياب الأعمال العلمية فى الفترة الثانية وتواريها كلية أمام الأعمال التى تتناول موضوع التراث . والحقيقة أن هذه النظرة أيضا بالرغم مما تقوم عليه من حجج وبراهين تغفل أنه فى الفترة العلمية الأولى أيضا ظهر « جابر بن حيان » فى ١٩٦١ من أجل تأصيل المنهج العلمى التجريبى فى التراث القديم . كما أن الأعمال التى ظهرت فى الفترة الثانية إنما هى أعمال تحليلية نقديةً للتراث وقيمه . المادة من التراث ولكن المنهج التحليلى ما زال هو المستعمل فى دراستها .

والافتراض الثالث هو أن الرائد بعد أن تشبع بالفكر الغربى عامة والفكر العلمى خاصة شعر وكأنه ما زال معلقا فى الهواء ، نخبوى يخاطب النخبة ، معزول عن الثقافة الشعبية والتراث الوطنى خاصة وأنه لم يكن مطلعا عليه . وكان يتراءى له من بعيد أصداء مفككة متناثرة ، أشباحا غامضة طافية على صفحات المؤلفين(٦) . ثم فوجىء بعد صحوة قلقة فى أعوامه الأخيرة ، وهى من أنضج سنواتُ عمره أن المشكلة ليست فى نقل الغرب وإلا لأكثرنا النقل ولكن فى كيفية المواءمة بين المنقول والموروث ، بين ما ننقل من العصر الحديث وما نسترجع من العصر القديم

دون الاكتفاء بالتجاور بين النقلين[٧]. أم أن الحل في إيجاد ثقافة واحدة موحدة تجمع بين الجديد والقديم، بين الأصالة والمعاصرة ؟[٨]

لذلك يظل الإشكال قائما، إشكال التواصل والانقطاع. ويكون الاحتمال الثاني أقرب إلى الصواب وهو أن المسار الفكري للرائد من المرحلة الأولى إلى المرحلة الثانية يقوم على التواصل وليس على الانقطاع، التواصل في النظرة العلمية والمنهج التحليلي والعقل النقدي وإن اختلفت مادة التطبيق من الفكر الغربي إلى التراث الإسلامي ومن مجرد عرض المنطق الوضعي عرضا نظريا خالصا إلى تطبيقه وممارسته وبيان إمكانياته في بيئات ثقافية أخرى غير البيئة الثقافية الأوروبية التي نشأ فيها. والصعوبة في هذا الاحتمال هو أن الرائد لم يعلن عن ذلك صراحة وتركه مسكوتا عنه. يصعب اكتشافه بوضوح وعلى نحو مباشر. فلا يوجد عرض نظرى لقواعد المنهج التحليلي ثم تطبيقه في التراث الإسلامي. إنما يظهر المنهج في التطبيق، ويبدو العقل النقدي في الممارسة، وتنكشف النظرة العلمية في النتيجة كما هو الحال عند رسل في العلاقة بين المرحلة الأولى والمرحلة الثانية.

بل إن الرائد يصرح أحيانا بالعكس بأن مرحلة الوضعية المنطقية قد انتهت وبدأت مرحلة جديدة، إعمال العقل في التراث، والعلم في حياتنا. وكان ينفعل أحيانا ويسب الوضعية المنطقية إذا كان دائم التذكير بها. فالمنهج العقلي والنظرة العلمية لا شأن لهما بالوضعية المنطقية بل ثوابت للفكر الفلسفي منذ سقراط. إنما القضية الأعم هي ثنائية النظرة أم وحدة المعرفة الإنسانية ؟ فما زال الرائد مثل باقي فلاسفة الوضعية المنطقية يميز بين العقل والعاطفة، بين العلم من ناحية والفن والدين من ناحية أخرى. الأول لإرضاء العقل والثاني لإشباع العاطفة. وقد ظهرت هذه الثنائية في ثنايا المرحلتين معا، العلم للحياة العامة والدين للحياة الخاصة. العقل تيسير شئون الدنيا، العلاقة بين الإنسان والعالم والإيمان للإعداد للآخرة، العلاقة بين الإنسان والله. ولا يمكن خلط الميدانين : وضع العلم في الدين أو الدين في العلم. وقد تحولت هذه الثنائية إلى نظرة حضارية شاملة في الغرب العالم والشرق الفنان، العلم من الآخر والإيمان من عندنا، فنجمع بين الحسنيين، المعاصرة والأصالة، الجديد والقديم، العلم والإيمان، الفلسفة والفن، الغرب والشرق، وتلك ميزة العرب.

٢ ـ الأصالة والمعاصرة : بحث علمي أم انطباع ادبي ؟

والسؤال المطروح في « تجديد الفكر العربي » هو إلى أي حد يستطيع الفكر العربي المعاصر أن يحافظ على ذاته واستقلاله وفي نفس الوقت يكون معاصراً ؟ وهي قضية الأصالة والمعاصرة، الجمع بين القديم والجديد، بين الماضي والحاضر[١٠]. قد يبدو لأول وهلة أن هناك تناقضا بين الاثنين، وأن الإنسان لا يستطيع أن يكون أصيلا ومعاصرا في نفس الوقت وأن عليه أن يختار أحدهما على حساب الآخر، الأصالة دون المعاصرة أو المعاصرة دون الأصالة.[١١] ولكن كيف يمكن الاختيار بين الماضي والحاضر ؟ كيف يمكن الاختيار بين شرعيتين، شرعية الروح وشرعية البدن ؟ ومن ثم فلا وسيلة إلا الجمع بينهما. ولكن كيف يكون الجمع ؟ هل بالازدواجية والتجاور، وأن يكون العربي أصيلا في حياته الخاصة معاصرا في حياته العامة، يقول شيئا ويفعل شيئا آخر، يتمنى الوحدة ويمارس الاختلاف، عالما في معمله طبقا للمنقول العلمي الغربي خرافيا في تصديقه بالمعجزات والكرامات طبقا لموروثه الثقافي ؟ وبهذه الطريقة تضيع وحدة المعرفة، ووحدة النظرة، ووحدة المنهج. هل التذبذب بين الاثنين من أجل خلق ثقافة عربية وفن عربي وادب عربي وفلسفة عربية وأخلاق عربية وسياسة عربية ونظرة عربية، انتقالا من طرف إلى طرف دون منطق أو منهج ثم ينتهي الأمر إلى الوقوع في أحد

زكى نجيب محمود
اشكال
التواصل والإنقطاع

الطرفين فلا سبيل إلى الجمع بينهما لأن السؤال نفسه متناقض أو مستحيل مثل تربيع الدائرة فى الهندسة أو جعل الثلاثة عدداً زوجيا فى الحساب(١٢) . وقد انتهى التوفيق إلى وقوع فى ثنائية المصدر والقسمة ، علاقة الإنسان بالله من الماضى ، وعلاقة الإنسان بالإنسان وبالطبيعة من الحاضر(١٣) . وهى ثنائية تنتهى إلى ازدواجية الشخصية العربية وتختزل الماضى فى الدين ، والحاضر فى العلم والمجتمع وكان التراث القديم كله دين لا علم فيه ولا اجتماع وكأن التراث الغربى كله علم واجتماع صرفان لا يقومان على تصور للعالم ونسق للقيم يتعلق بعلاقة الإنسان بالله .

والحقيقة أن السؤال مطروح ولكن طريقة المعالجة أدبية . الإشكال علمى والحل انطباعى . لذلك يغلب على « تجديد الفكر العربى » الصور الفنية والانطباعات الأدبية والتشبيهات والاستعارات(١٤) . الحياة الثقافية القديمة كالبحر ماء هادىء يخفى تيارات وصراعات متباينة ، وعلاقة الفرد بالمجموع مثل علاقة الصخرة بالشاطىء ، وفكرنا المعاصر مثل قطعة من السكر فى إناء كبير من الماء أى عدم التركيز والقدرة على الصياغات النظرية . وبالرغم من هذه الصيحوة لعربى بين ثقافتين فقد عالجها على نحو انطباعى بالنسبة للتراث القديم . فى حين عرف التراث الغربى من موطنه الأصلى فى الوضعية المنطقية ورسل وهيوم ونظرية المعرفة والفلسفة العلمية . وقد كان بالإمكان معرفة التراث القديم بنفس الطريقة العلمية كما عرف جابر بن حيان والتراث الصوفى فى « المعقول واللامعقول » . ولكنه لم يعرف العلوم القديمة فى بنيتها مثل علم أصول الدين وعلم أصول الفقه وعلوم الحكمة وعلوم التصوف كى يعيد بناءها طبقاً للمنهج التحليلى وبالنظرة العلمية . لقد ساح بين التراث كما يزور السائح العابر المدن والمتاحف(١٥) . كانت قراءته للتراث أشبه بساعات بين الكتب يأخذ منها انطباعاته باعتباره عقلانيا وضعيا منطقيا . ويسجل هذه الانطباعات فى أفكار ويعبر عنها بأسلوب أدبى من أجل خلق ثقافة عربية مستنيرة(١٦) . وانطباعات من التراث وقناعات من الغرب لا يكوّنان علما دقيقا بالسؤال المطروح . لذلك لا ينفصل « تجديد الفكر العربى » عن السيرة الذاتية للرائد التى رواها فى « قصة نفس » و« قصة عقل » و« حصاد السنين » . يستعمل ضمير المتكلم المفرد وأحيانا يشير إلى نفسه بضمير الغائب « صاحبنا » ، ويخاطب القارىء . لا فرق بين فكره وحياته ، بين آرائه وممارساته ، بين المؤلف والقارىء ، بين الفرد والجماعة(١٧) . والعلم نسق موضوعى فى الوضعية المنطقية وفى غيره لا شأن له بحياة العالم ولا تجاربه . يغلب أسلوب المحاضر على أسلوب الباحث ، وتحليل تجارب الأديب على وصف الواقع المباشر ، والحوار السقراطى على العلم الأرسطى ، واللقاء الفكرى على البحث العلمى . وهى على أقصى تقدير قراءات معاصرة لبعض النصوص القديمة مثل البغدادى فى « الفرق بين الفرق » والغزالى فى « المنقذ من الضلال » وابن مسكويه فى «تهذيب الأخلاق» والرازى فى « إصلاح الأخلاق » أو « طب النفوس » أى « الطب الروحانى » و« العقد الفريد » لابن عبد ربه . لذلك غلب طابع التكرار . فالمادة القديمة متكررة وتتكرر الانطباعات الحديثة تبعا لها . فقد تكرر موضوع خلق القرآن عدة مرات كدليل على اضطهاد الرأى وكنموذج للمشاكل التى عفا عليها الزمن وتكررت المواقف الثلاثة بالنسبة للسؤال المطروح . الأخذ بالقديم دون الجديد ، الأخذ بالجديد دون القديم ، ثم محاولة التوفيق أو الجمع بين الاثنين سواء عند القدماء أو عند المحدثين(١٨) . وتكررت المواقف الثلاثة فى الفلسفة الغربية الفلسفة العلمية الأنجلو سكسونية الأمريكية والفلسفة الإنسانية الوجودية القارية والفلسفة الاجتماعية الروسية(١٩) . وكما تتكرر نفس المادة القديمة يتم الاستطراد فى الانطباعات المعاصرة دون إيجاد ميزان دقيق بين

القديم والجديد . ويذكر الرائد الراحل نفسه والقارىء بالاستطراد وضرورة العودة إلى الموضوع[٢٠] . يتعامل مع القديم وكأنه عرض لذاته شارحا نصوصه دون الإجابة على السؤال المطروح . ويتعامل مع التراث الغربى عارضا إياه دون معالجة السؤال متنقلا بين القديم والجديد . ويطيل فى وصف حركات الزنادقة وتراث الباطنية وأصناف الطالبين بلا هدف، وخروجا عن الموضوع .

كذلك غلب أسلوب المقال الصحفى الأدبى على البحث العلمى فى بنية الفكر . وإذا كان الكتاب يغلب على مؤلفات الفترة الأولى قبل ١٩٧١ فإن المقال الفلسفى هو الغالب على مؤلفات الفترة الثانية بما فى ذلك بدايتها فى « تجديد الفكر العربى »[٢١] يضم « تجديد الفكر العربى » مجموعة من المقالات نشر بعضها من قبل فى مجلة « الفكر المعاصر » مثل « ياقوتة العقد للعلم والعلماء »[٢٢] . وتغيب عنه البنية الفكرية للموضوع . يتكون من قسمين ، كل منهما بلا عنوان يبرر القسمة ويكون موضوعا لكل قسم . يضم القسم الأول خمسة موضوعات : سؤال مطروح ، عقبات على الطريق ، ثقافة فى تراث لا نعيشها ، غربة الروح بين أهلها ، صراع ثقافى قديم . وهى عناوين أقرب إلى المقالات الفكرية العامة فى صياغاتها وألفاظها . بينما يضم القسم الثانى خمسة عناوين أخرى : ضرورة التحول ، ثورة فى اللغة ، فلسفة عربية مقترحة ، قيم باقية من تراثنا ، شىء عن الإنسان . وكل منها يتضمن موضوعين مستقلين باستثناء الموضوع الثانى « ثورة فى اللغة » الذى يضم ثلاثة موضوعات . ولا يتعادل القسمان كمًّا . فالثانى أكبر من الأول[٢٣] . وتتعادل تقريبا الأقسام الخمسة فى كل قسم باستثناء الموضوع الأول فى القسم الأول أصغرها ، والموضوع الأول فى القسم الثانى فهو أيضا أصغرها[٢٤] .

والعنوان ثلاثى الإيقاع « تجديد الفكر العربى »[٢٥] . ويعنى « التجديد » التحديث والتطوير والنقد والتغيير والإصلاح . ويعنى « الفكر » خلاصة الموروث وما تبقى منه فى الذهن . والحقيقة أن الفكر هو الفكر أى النظر . وما يتجدد هو أسلوبه وطابعه ورؤيته ومنهجه وموضوعه . أما « العربى » فهو اللفظ الأثير الذى بدأ يتداخل مع لفظ « الإسلامى » نظرا لنشأة الفكر القومى منذ مطلع هذا القرن وكثرة كتابة الشوام والمغاربة فى الفكر العربى ، الشوام بسبب ضغوط القومية الطورانية على حدودهم الشمالية مما اضطر باقى المسلمين فى دولة الخلافة إلى البحث عن ملاذ قومى آخر فى القومية العربية ، وبسبب نصارى الشام الذين وجدوا فى العروبة عاملا موحدا بينهم وبين المسلمين بعد انهيار الخلافة ، والمغاربة بسبب التيار القومى العربى على حدودهم الشرقية والنزعة القومية فى الفكر الأوروبى على حدودهم الشمالية وبسبب وصف المواطن البربرى للآخر العربى . والحقيقة أن الفكر لا يوصف بأنه عربى أو غير عربى بل التراث هو الذى يوصف . الفكر أقرب إلى المنطق والعقل الصريح .

٣ ـ اختزال التراث فى الدين :

وبعد طرح سؤال الأصالة والمعاصرة ، القديم والجديد ، الأنا والآخر ، التراث والغرب ، الموروث والوافد يتم اختزال التراث فى الدين والآخر فى العلم فيحدث نوع من الظلم فى مقارنة داخلية غير متعادلة بين الطرفين المزمع التوحيد بينهما ، الشر من عندنا والخير من الآخر ، الدين من عندنا والعلم من الآخر ، النص من القديم والطبيعة من الغرب ، فالقديم قديم والجديد جديد ولم يلتقيا .

لدينا عقبات على الطريق[٢٦] . فالسلب يبدأ قبل الإيجاب ، وبيان العيوب مقدم على معرفة المميزات . أولا احتكار الحاكم لحرية الرأى فهو يجمع بين السيف والقلم . وهو الوحيد على حق . والفقه كله تبرير لنظرية الإمارة . وما أكثر الشواهد على ذلك[٢٧] . والفكر حوار بين نعم ولا ، خارج منطق

زكى نجيب محمود
اشكال
التواصل والانقطاع

الصواب والخطأ مثل حوار سقراط فى الأسواق . العلم الإلهى مطلق فى حين أن العلم الإنسانى نسبى يعطى حق الاختلاف . والحقيقة انه لا ينكر أحد ذلك إنما الخطأ المنهجى فى الانتقاء ، وتعميم الجزء على الكل . فالتراث يقوم على الاجتهاد ، وحق الاختلاف ، والنصيحة ، وعدم الإكراه فى الدين ، والجدال بالتى هى أحسن ، ومجابهة الرأى بالرأى والحجة بالحجة والبرهان بالبرهان .

وقد كانت حرية الرأى مكفولة بين المدارس الفقهية والفرق الكلامية والتيارات الفلسفية والاتجاهات الصوفية . وفى كل حضارة هناك هذا الشد والجذب بين تقييد الحاكم لحرية الرأى ودفاع المفكرين الأحرار والعلماء عنه ، فى التراث وفى الغرب على السواء .

وارتباط الفكرة بشخص صاحبها موجود فى كل تراث . فهناك السقراطية والأفلاطونية والأرسطية والأوغسطينية والتوماوية والديكارتية والكانطية والهيجيلية والبرجسونية قدر ما توجد النظامية والهذيلية والأشعرية .. إلخ . ثانيا سلطان الماضى على الحاضر ، والموتى على الأحياء . وهذا صحيح . فتلك سمة بعد أن تخلينا عن الاجتهاد ومنذ ألف عام بالرغم من جهود المصلحين منذ فجر النهضة العربية الحديثة . ولكن هناك ايضا سلطة الأحياء على الأموات : هم رجال ونحن رجال ، نتعلم منهم ولا نقتدى بهم ، ورفض التقليد فالتقليد ليس مصدرا من مصادر العلم « إنا وجدنا آباءنا على امة وإنا على أثارهم مقتدون » . والاجتهاد مصدر من مصادر التشريع ، وهناك حديث المجددين «إن الله يبعث على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها » . فلماذا الانتقاء ، وإعطاء التراث اقل مما يستحق حتى يُعطى الغرب أكثر مما يستحق ؟ لماذا احتقار الذات وتعظيم الغير ؟ وهل يتحدث الرائد عن الأصول الفكرية التى قد تقدم الشواهد المناقضة أم عن الظواهر الاجتماعية والمراحل التاريخية التى تتفق معها هذه الشواهد ؟ هل أقام الرائد على قيمة فتخطىء أم على دافع فتصح ؟ ثالثا تعطيل القوانين الطبيعية بالكرامات صحيح عند فريق خاصة الأشاعرة ولكنه غير صحيح عند المعتزلة خاصة أصحاب الطبائع وعند ابن رشد . فلماذا الانتقاء حتى نبدو غير علميين لصالح التراث الغربى العلمى الذى يربط بين الأسباب والمسببات ؟

وصحيح ايضا أن هناك ثقافة فى تراثنا لا تعيشها ، النظرة الكلية المجردة التى تتجاوز الجزئيات الحسية . ولكن هذه الكليات نشأت فى بدايتها من واقع حسى اجتماعى سياسى ثم تكلست واصبحت عقائد بل ومقدسات . ومهمة الباحث ليس رفضها لأنها تحولت إلى مصدر للقيم وتراث معاش بل إرجاعها إلى مصدرها الاجتماعى السياسى الذى نشأت منه لتبخيرها أو تفكيكها والتحرر منها . فالرفض لا يغير واقعا . وأن هذه المجردات مرتبطة بالحياة العملية ، فهى تصورات للعالم تحدد رؤية الناس ومعايير للسلوك تنتظم افعالهم . ويعطى الرائد نماذج ثقافية ثلاثة لا نعيشها . الأول مشكلة الحرية بمعنييها السياسى والاجتماعى والتى ليس لها ما يقابلها فى تراثنا القديم ، كان لفظ الحرية قديما يقال فى مقابل الرق ولكن ليس المهم اللفظ فمعنى الحرية موجود فى التوحيد ، تحرر الوجدان الإنسانى من كل قيد فى فعل النفى الممثل فى شعار « لا إله » ثم تأكيد شمولية القيم فى فعل الإيجاب « إلا الله » وهو موجود أيضا فى العدل فى إثبات الفعل الحر المختار المسؤل كوسيلة لإثبات التفرد بعد التوحيد . «أنا حر فأنا موجود» . وقد قامت ثورات القرامطة والزنج والعبيد لممارسة الحرية الاجتماعية والسياسية وإن لم تستعمل اللفظ . وممارسة الحرية والوقوف أمام الحاكم الظالم دون تبريره فى الثقافة خير من البحث عن اللفظ وتحليل الألفاظ كما هو الحال فى الوضعية المنطقية والمنهج التحليلى . كما أنه من الظلم البين القول بأن تراثنا لم يعرف السلطة المنتخبة من الشعب بل عرف نظام الخلافة . فالإمامة فى تراثنا بنص الأصوليين عقد وبيعة واختيار

وإن لم تتم صياغتها بألفاظ الفكر السياسى الغربى الحديث وإلا كان وقوعا فى الخلل الزمانى ومطالبة الفقهاء أن يعيشوا عصرا أتى بعدهم بألف عام بل إن الخروج على الإمام الظالم بعد النصيحة والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر واللجوء إلى قاضى القضاة واجب شرعى . فالقول بأن مشكلة الحرية لن تجد لها حلا فى التراث ظلم للتراث وعدم معرفة كافية به(٢٩) .

ثانيا : مشكلة المرأة وتتبع مشكلة الحرية والمرأة العربية الجديدة غير المرأة العربية بالأمس عالم الحريم والجوارى والغانيات ، والقوامة وتعدد الزوجات ، والحقيقة أن هذا أيضا انتقاء . فالمرأة العربية بالأمس كانت عالمة وعاملة ومجاهدة . والمرأة العربية اليوم عاملة وفلاحة ومثقفة وكاتبة ومبدعة . والغوانى فى الغرب وفى الشرق على حد سواء . والقوامة لا تعنى عدم المساواة وتعدد الزوجات استثناء من القاعدة تقابلها قوامة النساء فى الغرب يعادلها الانفصال الجسدى وتعدد العشيقات فى الغرب .

ثالثا : الدخول فى عصر العلم والصناعة لأن عبقرية العرب فى لسانها ومقياس المعاصرة هو ضبط إبرة فى جهاز . فكيف يكون الخلاص بالدين وبالعروبة ؟ وكيف يكون إحياء التراث غاية فى ذاته وليس وسيلة للمعاصرة ؟ لقد حدد الغزالى أصناف الطالبين : المتكلمون والباطنية والفلاسفة والصوفية وجعل الحق فى هؤلاء وهو يرفض التقليد . وماذا يعنى الحق فى عصر الحقيقة العلمية ؟ وإذا نفعت قضية الوحدة العربية والقومية العربية فى مواجهة الغزو الصهيونى فكيف ينفع التراث الدينى فى عصر العلم ؟ وهنا يبدو اختزال التراث فى الدين مع أنه أيضا التراث العلمى والرياضى ، والطبيعة والطب والحيوان والنبات والصيدلة ، والحساب والفلك والهندسة والموسيقى والجبر . وأين الخوارزمى والكاشانى والحسن بن الهيثم وجابر بن حيان والرازى وابن سينا وابن رشد والطوسى والبيرونى كعلماء ؟

إن علاقة الإنسان بالإنسان وعلاقته بالطبيعة ليست حكرا على التراث الغربى بل هى أيضا فى تراثنا القديم فى الفقه وأصوله وفى علوم العمران . ولماذا تكون المشاكل من عندنا والحلول عند الآخرين وقد تكون الحلول أيضا من عندنا والمشاكل عند الآخرين ؟

أما غربة الروح بين أهلها فسببها ليس التراث القديم الذى لم نعد نعيشه ولا التراث الغربى الذى ننقله ولم نبدعه بل تخلى المعاصرين عن الاجتهاد فى إعادة بناء القديم حتى يصبح معاصرا ونقد المنقول من الغرب حتى لا يصبح تقليدا(٣٠) . العيب هو النقل مرتين ، مرة من القدماء ومرة من المحدثين ، والتقليد مرتين مرة للقديم ومرة للجديد . صحيح أن الكاتب العربى المعاصر بين نارين ، ثقافة لا يعيشها وغربة الروح بين أهلها . والحقيقة أنها مسؤوليته هو وليست مسؤولية الثقافتين القديمة والجديدة . لماذا لا يحيل ماضيه إلى حاضره وينقد حاضره ؟ لماذا يحيل واقعه إما إلى الماضى أو إلى المستقبل دون أن يبدع فى حاضره ؟ وهل القدماء أغراب عنا وهم منا ونحن منهم ؟ هل أصبحنا مستشرقين ننظر إلى تراثنا وكأنه غريب منفصل عنا ولسنا مسؤولين عنه ؟ إن تراث القدماء ليس تراثا متحفيا لأنه ما زال حيا فى وجدان الناس يمدهم بتصوراتهم للعالم وبمواجهاتهم للسلوك . القدماء ليسوا أهل الكهف بالنسبة لنا بل نحن الذين وضعنا أنفسنا فى الكهف دون أن نخرج منه بما فى ذلك كهف الفرقة الناجية ، فرقة الدولة وسلطان الحاكم . لقد تناول القدماء موضوع الدين نظرا لوقوع الوحى لديهم موقع الشعر وبديلا عنه ، ولكن أصبح الدين كل شىء ، فلسفة واجتماعا واقتصادا وأخلاقا وقانونا وفنا ، يعادل الأيديولوجيات والثقافات والفنون والآداب والعلوم الإنسانية المعاصرة . عيبنا نحن أننا نفهم الدين على نحو غربى مسيحى ، علاقة شخصية بين الإنسان والله وليس علاقة اجتماعية بين الإنسان والإنسان . لم تكن مشاكل القدماء بعيدة عن الحياة بل نشأت منها . فالإمامة هى القضية

زكـــى نجـيـب مـــحـــمـــود

اشـــكـــال

الـتـــواصل والانـقـــطـاع

السياسية بالأصالة ، الصلة بين الحاكم والمحكوم ، الديمقراطية فى مواجهة التسلط . وبهذا المعنى كان القديم عصرياً ونحن الذين جعلناه قديماً[٣١] . وماذا عن كتب الخراج وأحكام السوق ؟ إن الدخول فى الفرق القديمة هو دخول فى قلب الحياة السياسية . وإن الصراعات الفكرية القديمة بين حقيقة وشريعة ، باطن وظاهر ، تأويل وتنزيل ، ولاية ونبوة كلها أدوات فكرية للصراع على السلطة بين الدولة وخصومها بين النظام والمعارضة . بل إن ما يبدو وكأنه مشاكل نظرية صرفة مثل التنزيه والتشبيه له دلالات معاصرة حول الصورة والرمز والدلالة والمفارقة . ليس المهم الرفض أو القبول من هنا أو من هناك بل التأويل وإعادة الفهم فمنطق الفهم أعلى من جدل المحبة والكراهية . الإلهيات فى حقيقتها إنسانيات وكما بدت فى الصلة بين التصوف والأخلاق . وإذا ما تم إرجاع عقائد الفرق إلى نشأتها التاريخية توقف العجب من ألاعيب الصبية الحالمين أى غلاة الشيعة . فكل عقيدة تعبر عن موقف نفسى اجتماعى وبيئة ثقافية ووضع تاريخى . قد يكون القديم معوقاً ومهمة الفكر المعاصر إزالة هذا العائق . وقد يكون القديم دافعاً على النهضة ومهمة المفكر المعاصر الاعتماد عليه بدلا من تقليد الغرب .

إن التراث القديم يخفى صراعاً ثقافياً يكشف بدوره عن صراع سياسى[٣٢] . فعلى مستوى الفكر هناك صراع بين التنزيل والتأويل والعقل . دافع عن الأول أصحاب السلطان ودافعت عن الثانى المعارضة السياسية السرية مثل الباطنية ، وتمسكت بالعقل المعارضة السياسية العلنية مثل المعتزلة . التنزيل والتأويل يمثلان الصراع بين الفقهاء والصوفية . والنص والعقل يمثلان الصراع بين المتكلمين والفلاسفة . ويحاول الرائد استعمال المنهج التاريخى كما فعل طه حسين وأحمد أمين فى تفسير الشعوبية بمؤامرات من كانت لهم السيادة قبل الإسلام ومقاومة السيادة العربية ، ثم ظهرت الزندقة كحركة معارضة أيضا من الغرب للعرب ، خروجا على العرب ثم خروجا على الإسلام . ولا صلة للتحليل التاريخى بالمواقف الفكرية الثلاثة ولا تساعد على فهمها . تبدو المعلومات التاريخية حصيلة مجموعة من القراءات مع أحكام متسرعة مثل وصف الزنادقة بالمهرجين وتضخيم دور الباطنية يجعل التراث كله باطنيا ردا للكل إلى الجزء[٣٣] . وقد ثار الفقهاء من أهل السنة على الحاكم الظالم ثورة من داخل النظام وليس فقط من خارجه . اختارت العامة الباطنية لما فيها من خرافات كما اختارت الصفوة لما فيها من علوم طبيعية روحية تشبع النفس . أما العقل فقد ازدهر اعتمادا على اليونان كما يقول المستشرقون تغليبا للمصدر الخارجى على المصدر الداخلى ، حمل لواءه المثقفون قديما وحديثا . خاصَمَ التأويل الباطنى والتنزيل الفقهى وقاوم « دروشة » الجماهير فنشأ الصراع بين المحافظة والتحرر ، بين الرجعية والتقدمية ، بين اليمين واليسار[٣٤] . عادى أهل السنة الفلسفة ورفضوا علوم الأوائل بدليل فتاوى الفقهاء مثل ابن الصلاح وابن تيمية فى تحريمها بعد أن قضى الغزالى من قبل على العلوم العقلية بالرغم من استعماله العقل فى تفنيد مواقف الخصوم مما يجعله أقرب إلى الوسطية . فهل يعنى إحياء التراث استدعاء خرافاته أم التخلص منها ؟ وهل يعنى تعدد التراث تناقضاته أم تعبيره عن مواقف متباينة وصراعات اجتماعية وسياسية تنشأ فى كل مجتمع ؟[٣٥] .

٤ ـ اختزال الغرب فى العلم :

والغرب مصدر لعلمنا بالتراث من خلال الاستشراق الذى يستشهد به الرائد الراحل : كوربان ، نيكلسون ، جولدزيهر ، بيرك[٣٦] يعتمد على « تاريخ الفلسفة الإسلامية » لكوربان مرتين ويمدحه فى المرة الثانية مع أن المعلومات عن الفرق موجودة فى المصادر العربية التى يعتمد عليها كوربان . كما يحيل إلى نيكلسون ورأيه فى أبى العلاء وعدم تعمقه لحركة الزندقة من خلال عائشة

عبد الرحمن ، ومرة ثانية مباشرة فى وصف نيكلسون لرسالة الغفران على أنها صالون ضخم أعد لطائفة عربيدة من الشعراء . ويشير الى جولدزيهر وبحثه عن موقف أهل السنة القدماء بإزاء علوم الأوائل المنشور ضمن « التراث اليونانى فى الحضارة الاسلامية الذى جمعه وترجمه د . عبد الرحمن بدوى لمعرفة موقف أهل السنة ومعاداتهم لعلوم الأوائل . ويعتمد على ما قاله جاك بيرك فى كتابه عن العرب واتهامه للغة العربية بأنها لا تنتمى إلى دنيا الناس ولا شأن لها بالحياة العملية وهى لغة الأسواق والتاريخ والحياة اليومية مروجا لعزل الفصحى وفسح المجال للعامية .[٣٧] والأستشراق كما نعلم ليس دراسة لموضوع بل موضوع لدرسة ، وأحكامه قاصرة أو متحيزة .

ويعترف الرائد الراحل بأن من أيقظه من سباته فى موضوع الأصالة والمعاصرة هو هربرت ريد . إذ وجد الحل فى عبارة له وليس عند الأفغانى أو محمد عبده أو لدى زعماء الإصلاح .[٣٨] ولم يبدع حلا متجاوزا عبارات الغربيين أو المصلحين . والحل نزعة برجماتية عملية استبقاء ما ينفع وترك ما لا ينفع . والتراث رؤية للعالم ، وبنية للعقائد ، وبواعث للسلوك ، وثقافة شعبية ، وعادات وتقاليد . فهل قيمة القديم فى النفع فقط أم إن قيمته فى الرؤية للعالم والتصور للكون ؟ ويستشهد بريد مرة أخرى فى تحديد معنى الثقافة وبأنه لم تكن عند اليونان الأقدمين كلمة خاصة تعنى ثقافة لأنه لم تكن هناك ثقافة مستقلة بذاتها عن حياة الناس اليومية[٣٩] . مقياس الحكم على التراث ليس المنفعة وحدها بل فاعليتها وإيجابيتها وأن المنفعة لا تكون بالضرورة مادية آلية مباشرة بل تكون معنوية مستقبلية حضارية . فالصراع بين الحقيقة والشريعة ، بين الباطن والظاهر بين التأويل والتنزيل ، بين الولاية والنبوة صراع فعلى مؤثر فى حياة الناس ورؤيتهم للمجتمع ولا يسهل القضاء عليه فى المجتمعات التراثية بدعوى عدم النفع وإيجاد البديل فى المادية والآلية والذرائعية والنفعية[٤٠] . ومصادر المعرفة هى نفسها ما يوجد فى التراث الغربى : المشاهدات الحسية أو الحدس والبصيرة أو الوحى من السماء . والعقل مقياسها جميعا إذ يستدل على صحتها ، ويستخرج منها الأحكام والأفكار . والعقل هو المنهج العلمى ، اعتمد عليه سقراط فى حجاجه مع السوفسطائيين ، إثارة المشكلات دون تقديم الحلول . المعرفة إذن إما حسية وإما عقلية كما فرض ذلك . بيكون وديكارت فى بداية العصور الحديثة الغربية بعد التخلص من الأحكام المسبقة وأوهام المسرح وما تعود عليه الناس على أنه حقائق . أما تصورات القدماء للعلم مثل هل العالم قديم أم حادث فلن تؤثر فى العلم الطبيعى شيئا[٤١] . وهنا موطن الاختزال . فالعلم الطبيعى ليس مقياسا للعلم . والعلم الطبيعى ليس مقياسا للحقائق العلمية . والعلم الطبيعى نفسه يقوم على ميتافيزيقا تتغير بتغير تصورات العلم عبر العصور . وإن تجربة الغرب مع العلم ليست بالضرورة مقياسا لكل التجارب . فقد نشأ العلم الطبيعى فى الغرب ضد الميتافيزيقا ، وكان الدين ضمن الميتافيزيقا باعتباره غيبيات مع أن العلم الطبيعى فى تراثنا نشأ من الدين ، والدين لدينا مشاهدات وليس غيبيات .

ويتم اختزال التراث القديم فى مسار التراث الغربى . فهو ينتمى إلى العصر الوسيط ، لا فرق بين مسيحى وإسلامى ، وشتان ما بين التراثين . فقد كان التراث المسيحى فى العصر الوسيط الاوروبى . أما تراثنا الإسلامى فقد كان فى عصرنا الذهبى ، عصر الريادة الأولى عندما كنا فيه معلمين للغرب . أما العصور الحديثة الغربية فهى تعادل عصرنا الوسيط الإسلامى عندما أصبحنا تلاميذ وأصبح الغرب رائدا . التحقيب مختلف ؟ والوعى التاريخى متباين . ولماذا يتم التأريخ للتراث الإسلامى بالتاريخ الميلادى فيكون التوحيدى فى القرن التاسع الميلادى وليس فى القرن الرابع ؟ لم تكن

زكى نجيب محمود
اشكال
التواصل والانقطاع

حضارتناحضارة نصوص مثل العصر الوسيط المسيحى . فالنص لدينا واقع بدليل أسباب النزول والناسخ والمنسوخ . ولم تكن حضارتنا دينية كما هو الحال فى العصر الوسيط الأوروبى بل كانت عقلية علمية كما هو الحال فى العصور الحديثة الغربية . هناك إذن مماثلة مستحيلة بين التراثين . فكل منهما يعيش عصرا مختلفا . هناك ظلم تاريخى يقع مرتين على تراثنا . الأول وصفه بأنه عصر وسيط دينى نصى مثل العصر الوسيط الأوروبى ، ومرة نحكم عليه بمقياس العصر الحديث الأوروبى ونحن ما زلنا فى العصر الوسيط الإسلامى ، نكاد نخرج منه ثم نعود إليه من جديد منذ الإصلاح الدينى فى القرنين الأخيرين . ولماذا تكون المشكلة من عندنا والحل من عندهم ولا تكون المشكلة من عندنا والحل من عندنا ، ويكون الحل من عندهم لمشكلة من عندهم ؟[٤٣] إن الرائد يأخذ من التراث القديم أسوأ ما فيه ، ويأخذ من التراث العربى أفضل ما فيه فيكيل بمكيالين ، النظرة الإخلالية لتراث الأنا والانبهار بتراث الآخر . يعطينا أقل مما نستحق ويعطى الآخر أكثر مما يستحق . الشر من عندنا والخير من عنده . وفى هذه الحالة يستحيل الجمع بين الأصالة والمعاصرة طالما غابت الندية ، ولم نجد فى القديم إلا ما يتفق مع الجديد ، وطالما أن القديم هو تراث الأنا والذى لا جديد فيه ، وأن الجديد هو تراث الآخر الذى لا قديم فيه .

٥ ـ مسار التجديد : الألفاظ والمعانى والمبادىء والتصورات .

بعد الوصف والتشخيص يأتى العلاج ، ضرورة التحول من الوضع الراهن ، من الثقافة التى لا نعيشها وغربة الروح بين أهلها ، إلى وضع مستقبلى جديد . ويتم هذا التحول على مستويين . الأول من فكر قديم إلى فكر جديد ، من فكر لم يعرف الحرية إلى فكر يعرف الحرية . فالحرية والمساواة والعلم والعدل لم توجد فى تراثنا . فهل ذلك ينطبق على الألفاظ أم على المعانى ؟ الألفاظ موجودة وإن كانت بمعان قديمة ، الحرية فى مقابل العبودية ، والعلم بمعنى العلم الشامل الذى يجمع بين العلم والعمل ، والعدل أحد أصول المعتزلة . ولكن المعلم الرائد ينفى وجود معانيها المستقاة من التراث الغربى التالى على التراث القديم ، الحرية بمعنى حرية الاختيار ، والعلم بمعنى العلم الطبيعى ، والعدل بمعنى العدل الاجتماعى . والحقيقة أن هذه المعانى أيضا المستمدة من التراث الغربى موجودة أيضا فى الألفاظ القديمة ، فالاختيار يسمى خلق الأفعال ، والعلم الطبيعى جزء من العلم الشامل ومقدمة له كما ظهر فى وحدة الطبيعيات والإلهيات ، والعدل الاجتماعى موجود فى مفاهيم أخرى فى الفقه مثل الزكاة ومقاصد الشريعة ، والضروريات ليس المطلوب هو ترك الألفاظ القديمة إلى معان غريبة حديثة بل تجديد معانى الألفاظ القديمة بحيث تفيد المعانى الحديثة التى تعبر عن مصالح الناس ومتطلبات العصر وليست بالضرورة تلك الوافدة من التراث الغربى . لماذا لا يتم تغيير معانى الألفاظ القديمة أو توسيعها وتغيير مضامينها من الداخل ؟ وقد حدث نفس الشىء فى الفكر الغربى انتقالا من العصور الوسطى إلى العصور الحديثة . وفى كل تراث هناك تياران . الأول ينفى الطبائع لصالح إرادة الله المطلقة ، ويغلب الإرادة على الحكمة . والثانى يثبت الطبائع لصالح قوانين الطبيعة مغلبا الحكمة على الإرادة . وكلاهما موجودان فى تراثنا القديم وفى التراث الغربى على حد سواء . غلب العصر الوسيط الإرداة على الحكمة ، وغلبت العصور الحديثة الحكمة على الإرادة . ولما كنا ما زلنا فى عصرنا الوسيط ظهرت أولوية الإرادة على الحكمة فى الموروث ، وتعارضت مع أولوية الحكمة على الإرادة فى الوافد . ليس المطلوب تغيير المسار من تراث الأنا إلى تراث الآخر بل نقل تراث الأنا من مرحلة العصر الوسيط إلى مرحلة العصر الحديث ، من تراث الآباء والأجداد إلى تراث الأبناء والأحفاد . لا تعارض بين

التنـزيـل والتـأويـل ، بـين النـزول والصعـود ، بين استنباط الفكرة من النص واستقرائها من الواقع . ولماذا الوقوع فى عقليـة إما .. أو التى تميز العقلية الأوروبية عندما قضت على الكل وضحت به فى سبيل الأجزاء على التبادل وليس على الجمع ؟ مهمة الباحث إعادة بناء القديم وفهمه وتطويره قبل الحكم عليه واستبعاده إلى تـراث آخر نظـرا لاختـلاف المستـوى الحضـارى بـين القديم والجديد ، بين تراث الأنا وتراث الآخر[٤٥] .

والثانى فى ضرورة التحول هى معرفة هـل المبادىء حقـائق أم فروض ؟[٤٦] ينقد المعلم المعنى الخلقى للمبادىء من أجل تحويلها إلى فروض يمكن التحقق من صحتها فى الواقع فتصبح قـوانين علمية كما هو الحال فى منـاهج العلـوم الطبيعية فاصلا الأخلاق عن العلم وهو أحد أسباب أزمة العلوم الأوروبية . إن المبادىء الأخلاقية يمكن ايضا التحقق من صدقها فى الواقع كما هو الحال فى الناسخ والمنسوخ فى التراث . والحقائق العلميـة ليست مستقلـة عـن إدراك الإنسان للطبيعة ورؤيته للعالم ، وتتغير بتغيرها كمـا حدث فى مسـار التصور العلمى للغرب من أرسطو إلى نيوتن إلى اينشتـين . ليسـت المبـادىء ذاتيةشخصية فالواجب مبدأ موضوعى عند كانط والقيم لها وجود انطـولوجى عند شيلر وهارتمان ، ولا يعنى التحقق فى الواقع المنفعـة وحدهـا بل إمكـانية التغير نحو الأفضل والأكمل . المبادىء فى العلم أقرب إلى التصورات للكون مثل نظرية المثل عند افلاطون أو الصورة أو المادة عند ارسطو . والقول بخلق القرآن أو قدمه ليست مبـادىء بل تصـورات لعلاقة الذات بصفاتهـا مثل الكـلام . والحكم على الأدب العربى بـأن مبداه اللفظ باستثناء الجاحظ تعميم الجزء على الكل واختزال للأدب فى احد ابعاده وهو اللغـة كمـا هـو الحـال فى الـوضعيـة المنطقية .[٤٧]

ومن هنـا أتت ضـرورة الثـورة فى اللـغـة . فمـن اللـغـة تبـدأ ثـورة التجديد[٤٨] .والدليل على ذلك ما حدث فى الثورة الفرنسية عندما بدأت بالتفكير فى اللغة ، لغة الفنـون الجميلة والأدب وعلـوم الأخلاق والسيـاسـة والعلـوم الطبيعية . اللغة فكر ، والفكر مجموعة من الإحساسات . ثم يوصل المعلم ذلك عنـد ابن جنّى فى تفرقتـه بـين القـول والكلام ، ويحكم على اللغة العربية بأنها نغم وصوت وجرس ألفاظ وان قيمتها فى القدرة على التصوير وينسى انهـا نفس اللغة التى كتب بها العلم العربى القديم فى الرياضيات والطبيعيات وان كل لغة بهـا قدر من المـوسيقى مثل الإيطـالية والفرنسية والإسبانية وبهـا قدرة عـلى التصـوير كمـا هـو الحـال فى اللغـة الإنجليزية عند شكسبير . ويـود المعلم الانتقال من حضارة اللفظ إلى حضارة الأداء مغفلا المعنى المتوسط بين اللفظ والأداء والتطـور التـاريخى ، لمعـانى الألفاظ ، والانتقال من ثقافة الكلمة إلى ثقافة التشكيل مع أن القـدماء قـدموا ثقـافـة التشكيـل من خـلال ثقـافـة الكلمة[٤٩] . كما يود المعلم الانتقال من اللفظ إلى معناه . لأن حياة العـربى فى الفن وليست فى عالم الأشياء ، والانتقال من اللفظ الجميـل إلى اللفظ الـدال ، والحقيقة أن هذا ظلم للتـراث فتحليل المعـانى فى التـراث مـا اكثـرهـا عنـد الأصوليين . كما أن التوحيدبين الذات والموضوع ليس خلطـا . فلا ذات بـلا موضوع ولا موضوع بلا ذات كما هـو الحال فى الظاهـريات المعـاصرة . وفى الشرق فى البدء كانت الكلمة . ولا يمكن إغفال خصوصيات الثقافات . والثقافة العلميـة ليست بالضـرورة ضد ثقـافة الكلمة فقد خرج العلم القديم من اللغة القديمة . المهم العالم كيف يتوجه نحو العالم كما يتوجه نحـو الذات ، وهمـا توجهان يوجدان فى كـل حضارة وليس فقط فى الحضـارة الغربيـة . وقد نقـد التوحيدى من قبل ثقافة اللفظ فى جيله . وليس لتحول الكلمة إلى الطبيعة ، ومن اللغة إلى العالم قاصرا على الغرب . بل إنه وقع فى الغـرب على التبـادل وليس الجمع[٥٢] .

وبعـد الثورة فى اللغـة يقترح المعلم فلسفة عربية جديدة تقوم عـلى ثنائيـة السمـاء والأرض مثـل ثنـائيـة المعنى

زكي نجيب محمود

اشكال

التواصل والانقطاع

واللفظ ، فالمعنى مثل السماء واللفظ مثل الارض دون موقف واضح هل هو معها أم ضدها(٥٣) . فطبقا للوضعية المنطقية تنشأ المجردات من المحسوسات أولا ، من الحس المباشر ثم الانتهاء إلى قوانين عامة تربط المفردات ثم الوصول إلى مبادىء عامة تنتظم كل هذه القوانين . الفلسفة إذن تجريد من الجزئيات وليس لها وجود مستقل عنها . الفكر تجريد الواقع ، والكليات استقراء من الجزئيات . ولا توجد فلسفة من تصورات للعالم تنشأ من الدين أو الموروث أو المجتمع . المجردات يتفق عليها الناس أما المذاهب فلا اتفاق عليها فى حين أنه قد تواتر عن الفلاسفة بعض الحقائق العامة مثل التنزيه والخلق والخلود وجعلها كانط مثلا للعقل ؛ وكما لا تتغير المجردات كذلك لا تتغير هذه الحقائق . ويجعل المعلم جوهر الروح العربية متفقا مع الفلسفة بهذا المعنى الوضعى ، الانتقال من الجزئى الى الكلى ، من المحسوس إلى المعقول(٥٤) . ويهاجم التصوف الذى يوحد بين العالمين مع أن أشكال الوحدة عند الصوفية بعض مظاهر التوحيد كرد فعل على ثنائيات الخالق والمخلوق ، الله والعالم ، الأبدى والزمانى عند الصوفية(٥٥) . وينتقل إلى الفكر الغربى ، ويذكر معارضة هيدجر لثنائية افلاطون ويثنى على الإسلام الذى رد الاعتبار للخلق دون أن يجعله مجرد ظاهر للمثال بحيث يصعب معرفة هل يدافع الأستاذ عن الثنائية ، ثنائية السماء والأرض التى ينقدها كثير من المفكرين العرب المعاصرين أو ينقدها لأنها تتجلى ايضا فى الثنائية السياسية ، ثنائية الحاكم والمحكوم ؟ ويذكر التقابل بين التجريبيين العقلانيين فى الغرب بحيث يصعب معرفة هل هذه الثنائية المعبرة عن الروح العربية مستقاة من التراث أم من الغرب ، ثنائية الوضعية المنطقية بين التحليل والتركيب ، الاستنباط والاستقراء ، الكلى والجزئى ، العقل والحس .

ويزداد الأمر صعوبة عندما يذكر المعلم ثنائية الطبيعة والفن ويرد فيها السلبيات التى لابد من اقتلاعها وهى ثلاثة . الأولى النظرة العربية إلى علاقة الأرض بالسماء ، المخلوق بالخالق ؛ الواقع والمثال ، الدنيا والآخرة ، العقل والنقل ، وهى علاقة المأمور بالآمر ، والمحكوم بالحاكم والسيد بالعبد مع أنها نتيجة طبيعية للثنائية التى تعبر عن جوهر الروح العربية والثانية أن قوانين الطبيعة مرهونة بالآمر وخاضعة له ، والثالثة طاعة الحكام . فالمعلم يقبل الثنائية ولا يقبل العلاقة الراسية بين طرفيها وهى العلاقة التى جعلت سؤال « من له الأولوية على سؤال كيف » مما أعطى الأولوية للإرادة على الفكر ولأخلاق الواجب على أخلاق السعادة ، وأوقع فى ازدواجيته القول والفعل وما ينتج عنها من نفاق ، والشكل على المضمون فى الفن . وهو تعميم تيار واحد على كل التراث فالمعتزلة وابن رشد كل منهما يعطى الأولوية للعقل على الإرادة ، ويثبت قوانين الطبيعة . وينتهى المعلم إلى المطالبة بالجمع بين العلم والحرية ، بين العلم والفن . فالعلم قيد بالمنهج والإدراك والطبيعة والتحقق . والحرية انطلاق الفرد للخلق والإبداع . وهى ثنائية جديدة تتفق مع القديمة ، العلم والإيمان . العلم من الآخر ، والدين والإيمان والفن من عندنا . الموضوع من الآخر ، والذات من الانا(٥٦) .

٦ ـ ثنائية التصور والمصدر ام وحدانية النظرة والموقف ؟

يتمثل عنصر التواصل مع القديم فى قيم العقل والعلم والإنسان . ولا يعنى ذلك الوقوع فى محاكاة القدماء وتقليدهم . فالمحاكاة لا تعنى التقليد بل القيام بالمثل . فإذا استعمل القدماء العقل كأداة للفهم استعمله المحدثون ايضا محاكاة لهم واستمرارا فى القيمة وليس تقليدا . المادة هى التى تتغير ، من المادة القديمة المرتبطة بظروف عصرها إلى المادة الجديدة المرتبطة بظروف هذا العصر . مهمتنا إعادة إنتاج التراث فى عصر مخالف مع بقاء الروح والشكل والعقل . فالإسلام دين

العقل . وهو آخر مرحلة فى تطور الوحى واكتماله باكتمال العقل . والعقل هو قياس الغائب على الشاهد واستنباط المجهول من المعلوم اعتمادا على تعريف الجاحظ . لذلك اتفق العرب مع ارسطو اكثر من اتفاق الهند معه . قامت الحضارة الإسلامية على العقل . وظهر ذلك فى التحليل فى علم الاصول وفى علوم اللغة وفى طلب الدليل والبرهان . يعنى إحياء التراث إذن أخذ صورته ، وهو العقل ، لا مادته أى ظروف العصر الماضى . فالمنزلة بين المنزلتين عند المعتزلة إعمال للعقل . والعقل يجب الإجماع وبديل عنه . العقل هو الواسطة بين القدماء والمحدثين ، بين القديم والجديد ، قيمة باقية من التراث القديم إلى تراث المعاصرين . به اسسنا العلوم القديمة وبواسطته صعد المحدثون إلى القمر(٥٨) . ولكن هذا العقل يكفى للعلم وحده . أما الوجدان فهو ميدان الشعر . وهنا يقع المعلم فى ثنائية العلم والفن ، العقل والوجدان وهما أخص ما يميز الشخصية العربية . فقد يكون الإدراك حسيا او عقليا وقد يكون وجدانيا حدسيا كما هو الحال عند الأطفال والنساء والفنانين . لذلك ضم العرب ارسطو لافلوطين لانهم لم يتخيلوا عقلا دون وجدان . وثنائية السماء والارض يمليها الوجدان وإن أباها العقل . والشعر العربى وسيلة لا غاية ، به حكمة وبه صنعة .

والشعر ، وهو ما يعبر عن شخصية العربى ، موقف وجدانى من العالم مثل الوجودية فى الفكر الغربى . وكل الفلسفات الغربية العقلية العلمية بعيدة عن الذوق العربى إلا الوجودية والبرجسونية حينئذ يكون السؤال : كيف أبدع العرب إذن الفلسفة والأصول والعلوم الرياضية والطبيعية ؟

والقيمة الثانية الباقية من التراث هى قيمة العلم بالرغم من أن العلم عند القدماء هو العلم الدينى وعند المحدثين العلم الطبيعى والإنسانى(٥٩) . والحقيقة أن هذا اختزال للتراثين فالعلم الدينى القديم كان شاملا لعلوم الطبيعة والإنسان وعلوم الطبيعة والإنسان فى الغرب شاملة للعلم الدينى . العلم عند القدماء علم الوعى من أجل ضبط العلاقة بين الإنسان من ناحية والطبيعة والإنسان من ناحية أخرى . والطبيعة هى الكون ، العالم وليست فقط الطبيعيات المادية المنفصلة عن القيمة كما هو الحال فى الغرب . ولماذا تكون العلوم الطبيعية والإنسانية فى الغرب هى وحدها مقياس العلم ؟ إن مقدمة «العقد الفريد» لابن عبده ربه هى نظرية العلم عند الأصوليين . فالعلم حمل واستعمال نظر وعمل ، غاية ووسيلة . العلم نهج اقتراب من الطبيعة ، مرتبط بالحياة ، ويبدأ بالشك . لا يعنى إحياء التراث إذن مجرد طبعه بل عيش جوهره العلم والعقل .

والقيمة الثالثة هى الإنسان . وهناك نماذج منه فى تراثنا (٦٠) . فالإنسان هو الإنسان العاقل الذى يسيطر فيه العقل على الاهواء . أحكام العقل واحدة فى حين تتعدد احكام الهوى (٦١) . لذلك قسم القدماء قوى النفس ثلاثة اقسام : الشهوة وفضيلتها العفة ، والغضب وفضيلته الشجاعة ، والعقل وفضيلته الحكمة . والعدالة حسن التوازن والتناغم والتناسق بين هذه القوى الثلاث . ولما لاحظ المعلم تشابها بين التحليل وبين قدماء اليونان انتهى إلى انه نصف ابتكار تفوح منه رائحة الاقدمين ؛ وأن ابن مسكويه يسير على نسق اليونان . ومع ذلك يمتاز عليهم بتاكيده على وحدة النظر والعمل .

وقد ظهر ذلك أيضاً عند الرازى فى الجمع بين طب النفوس وطب الأجسام ، بين الطب الروحانى والطب الجسمانى . وتجسد ذلك كله فى الإنسان الكامل عند ابن مسكويه والغزالى والرازى والجاحظ مما يبين تعلق الشخصية العربية بالمثال .

ولكن الإنسان العربى حتى الآن لم يعرف كيف يواجه الطبيعة فى حين استطاع الفكر الأوروبى جعل العقل والطبيعة صنوين ، تعقيل الطبيعة وتطبيع العقل . وهى مشكلة الذاتية والموضوعية منذ لوك وديكارت وكانط وهيجل حتى الظاهريات . والحقيقة أنها مشكلة أيضاً فى التراث القديم ، عالم

زكى نجيب محمود
اشكال
التواصل والانقطاع

الأذهان وعالم الأعيان . ويرى المعلم أننا أنجزنا فى الأخلاق أى فى الإنسان العاقل . أما الغرب فهو صاحب الإنجاز الضخم فى الطبيعة . لدينا الإرادة والقيم . ولدى الغرب العلم النظرى بالطبيعة (٦٤) . وهنا أيضاً اختزال ممزوج لنا وللغرب على حد سواء . فقد نشأت العلوم الطبيعية فى تراثنا من ثنايا التصور القيمى للعالم . والتوحيد يضم فى نفس الوقت الإلهيات والطبيعيات بداية بالطبيعيات . ويجمع بين العلم النظرى والعلم العملى . وإذا كان القدماء قد أعطوا الأولوية للعمل على النظر فقد فعل ذلك تلاميذ كانط خاصة فشته وكل الفلسفات المعاصرة فى القرن العشرين . وإذا كان جوهر الشخصية العربية الفعل وديناميته فإن العلم النظرى الرياضى والطبيعى قد ظهر أيضا من ثنايا هذه الشخصية . وقد كان الفقهاء هم الأصوليون والعلماء فى نفس الوقت ، يجمعون بين علوم الدين وعلوم الدنيا . وإذا كان غاب فى فكرنا المعاصر التفكير النظرى فى الطبيعة فلأننا لم نقطع بعد مع الماضى كما فعل الوعى الأوروبى فى عصر النهضة فأصبح الواقع عارياً من أية نظرية فاجتهد العقل فى إيجاد غطاء نظرى بديل عن أرسطو والكنيسة . أما فى وعينا فالغطاء النظرى القديم ما زال متصلاً ولم تحدث القطيعة بعد ومن ثم لم ينشأ فكر نظرى طبيعى خالص فى وعينا الثقافى .

وهناك فلسفات معاصرة فى الغرب ، الفلسفة العلمية فى العالم الانجلو سكسونى فى شمال غرب أوروبا وأمريكا وفلسفة الوجود فى غرب أوروبا وفرنسا وألمانيا خاصة ، وفلسفة المجتمع فى شرق أوروبا وروسيا . ولكن الذى ساد فى الغرب العلم والفلسفة العلمية أما الإنسان فقد ضاع فيه (٦٥) . وهو أول نقد يوجهه المعلم للغرب ! فلاسفة الإنسان فيه أدباء أكثر منهم فلاسفة ما دامت الفلسفة هى الفلسفة العلمية . لذلك من الأفضل الا يخضع الإنسان للعلم ويصبح ظاهرة تخضع للتقنين العلمى ، ومن الأفضل أيضاً إقامة الأخلاق على أساس الواجب لا على أساس الفائدة من أجل الحفاظ على الإنسان حراً مختاراً مسئولاً . هنا يبدو المعلم ناقداً للغرب وأبعد عن الفلسفة العلمية وأقرب إلى الفلسفة الإنسانية - أما بالنسبة لنا فالأمر يختلف نظراً لأن العلم يأتينا من الغرب والنظرة الإنسانية تأتينا من التراث . وبالتالى يكون التحدى لنا هو الجمع بين العلم والإنسان ، بين تراث الآخر وتراث الأنا (٦٦) .

كان للقدماء فلسفة أما نحن فننقل عن الغرب . ولكن فلسفة القدماء ما زالت حية فى الشعور ، حاضرة فى الثقافة الشعبية ، ممتدة عبر التاريخ . وإذا كان للهند المعاصرة فلسفتها عند راذاكرشنان فإن المعاصرة توجد فى الإصلاح بروافده الثلاثة ، الإصلاح الدينى عند الافغانى ، والفكر الليبرالى ، عند الطهطاوى الممتدة عبر أربعة أجيال : والفكر العلمانى عند شبلى شميل وتظل الحالة الراهنة للثقافة المعاصرة هى اجتماع الموروث مع الوافد ثم محاولة الجمع بين الاثنين عند محمد عبده والعقاد وطه حسين وتوفيق الحكيم .

لقد أخذ البعض كل الموروث وكل الوافد مثل العقاد . وأخذ البعض الآخر بعض الموروث وكل الوافد مثل طه حسين . وأخذ فريق ثالث كل الموروث وبعض الوافد مثل محمد عبده . وأخذ فريق رابع بعض الموروث وبعض الوافد مثل أحمد أمين وتوفيق الحكيم ومع ذلك ، وبتوالى الأجيال يشتد التقابل بين الموروث والوافد وتقل محاولات الجمع بين الاثنين . فتصبح الثقافة العربية أقرب إلى النقل المزدوج مرة من القدماء ومرة من المحدثين (٦٧) .

لقد ظهر «تجديد الفكر العربى» فى نهاية عقد الستينيات الذى ملأت فيه مصر الدنيا فكراً وقومية واستقلالاً . ولا يكاد يظهر هذا العقد فيه باستثناء إشارتين عابرتين، الأولى الى القومية العربية والثانية إلى إسرائيل مما يبين غياب الخلفية السياسية والاجتماعية التى يتم فيها تخلق الفكر العربى المعاصر وكان الأمر مجرد مزج فردى

إرادى بين التيارين الرئيسيين المكونين له :

الموروث والوافد (٦٨) فى حين أن الموروث والوافد قد خرجا من ظروف سياسية واجتماعية ، ويتفاعلان فى الحاضر فى ظروف سياسية واجتماعية مختلفة . الحاضر هو الأتون الذى يتم فيه التفاعل بين الماضى الذى منه يأتى تراث القدماء والمستقبل الذى منه يأتى تراث المعاصرين (٦٩) .

يكفى فخرا للمعلم أنه بدأ مبكراً تجديد الفكر العربى . وقد تلاه جيل آخر يعيد المحاولة على نحو أكثر صرامة وإحكاماً . وقد يتلوه جيل ثالث أكثر تنوعاً ودقة حتى ننتقل من الخطابة السياسية فى عصر الإصلاح منذ فجر النهضة العربية إلى المقال الأدبى عند المعلم ثم من المقال الأدبى إلى الخطاب العلمى عند الجيل الذى يليه ، ثم من الخطاب العلمى إلى التحليل العلمى لجيل ثالث قادم ■

هوامش :

(١) خلال الفترة الاولى التى بدات بالمنطق الوضعى (الجزء الأول) فى ١٩٥١ ظهرت أيضا خرافة الميتافيزيقا ١٩٥٣ نظرية المعرفة ١٩٥٥ برتراند رسل ١٩٥٦ دافيد هيوم ١٩٥٨ نحو فلسفة علمية ١٩٥٨ (وقد نال جائزة الدولة التشجيعية) المنطق الوضعى (الجزء الثانى) ١٩٦١ جابر بن حيان ١٩٦١ وخلال الفترة الثانية ابتداء من تجديد الفكر العربى ١٩٧١ ظهر المعقول واللامعقول فى تراثنا الفكرى ١٩٧٢ قيم من التراث ١٩٨٤ رؤية اسلامية ١٩٨٧ فى تحديث الثقافة العربية ١٩٨٧ .

(٢) ولقد تعرضت للسؤال منذ أمد بعيد ، ولكنى كنت ازاءه من المتعجلين الذين يسارعون بجواب قبل أن يفحصوه ويمحصوه ليزيلوا منه ما يتناقض من عناصره فبدأت بتعصب شديد لاجابة تقول انه لا أمل فى حياة فكرية معاصرة الا إذا بترنا التراث بترا وعشنا مع من يعيشون فى عصرنا علماً وحضارة ووجهة نظر إلى الإنسان والعالم بل انى تمنيت عندئذ ان ناكل كما ياكلون ونجدّ كما يجدّون ونلعب كما يلعبون ونكتب من اليسَار إلى اليمين كما يكتبون على ظن منى انئذ أن الحضارة وحدة لا تتجزأ فإما أن نَقبلها من اصحابها وأصحابها اليوم هم ابناء أوروبا وأمريكا بلا نزاع - وإما أن نرفضها وليس فى الأمر خيار بحيث ننتقى جانبا ونترك جانبا كما دعا إلى ذلك الداعون إلى اعتدال بدأت بتعصب شديد لهذه الإجابة السهلة وربما كان دافعى الخبىء إليها هو إلمامى بشىء من ثقافة أوروبا وأمريكا وجهلى بالتراث العربى جهلا كاد ان يكون تاما . والناس كما قيل بحق اعداء ما جهلوا . ثم تغيرت وقفتى مع تطور الحركة القومية فمادام عدونا الاله هو نفسه صاحب الحضارة التى توصف بانها معاصرة فلا مناص من نبذه ونبذها معا وأخذت انظر نظرة التعاطف مع الداعين إلى طابع ثقافى عربى خالص يحفظ لنا سماتنا ويرد عنا ما عساه أن يجرفنا فى تياره فإذا نحن خبر من أخبار التاريخ مضى زمانه ولم يبق منه إلا ذكراه . لكننى حين أخذت أتعاطف مع هذه النظرة العربية الخالصة كنت ازامها بلاحول فهذا مجال لم يكن لى فيه نصيب يذكر فلا أنا قد أتيحت لى أيام الدرس فرصة كافية للالمام بقسط موفور من تلك الثقافة العربية الخالصة - اللهم الا النذر اليسير الذى كان يتلقاه التلميذ فى المدارس المدنية ولا أنا استطيع أن اجد الفراغ لاتوفر على الدرس من جديد . وأحمد الله ان اتاح لى آخر الامر هذا الفراغ كما أتاح لى مكتبة عربية أقضى فيها بعض ساعات النهار .. تجديد الفكر العربى دار الشروق ببيروت ١٩٧١ ص ١٣ - ١٤ لم تكن أتيحت لكاتب هذه الصفحات فى معظم أعوامه الماضية فرصة طويلة الامد تركته من مطالعة صحائف تراثنا العربى على مهل المصدر السابق ص ٥ .

(٣) وقد ظهر جيل تال ينتقل من الحلة الى الجلباب ، يطيلون الذقون ، ويمسكون بالسبح ، ويؤذنون للصلاة ويتمتمون بالشفا ويحمدون الله على ما أتاهم من نعم ، ويثنون على أولى الأمر تاكيدا للولاء الجديد ، وحرصا على استمرار عقود العمل وإطالة الإعارة .

(٤) وذلك مثل تحول خالد محمد خالد من الليبرالية إلى الدين ، وتحول عديد من المفكرين الماركسيين والقوميين إلى الدين كذلك (عادل حسين ، محمد عمارة ، طارق البشرى ...) .

(٥) استيقظ صاحبنا كاتب هذه الصفحات - بعد ان فات أوانه أو أوشك فإذا هو يحس الحيرة تؤرقه فطفق فى بضعة الاعوام الأخيرة التى قد لا تزيد على السبعة او الثمانية يزدرد تراث أبائه المصدر السابق ص ٦ .

(٦) فهو واحد من ألوف المثقفين العرب الذين فتحت عيونهم على فكر أوروبى قديم أو جديد - حتى سبقت إلى خواطرهم ظنون بأن ذلك هو الفكر الإنسانى الذى لا فكر سواه لان عيونهم لم تفتح على غيره لتراه ولبثت هذه الحال مع كاتب هذه الصفحات أعواما بعد أعوام . الفكر الأوروبى دراسته وهو طالب والفكر الأوروبى تدريسه وهو استاذ الفكر الأوروبى مسلاته كلما أراد التسلية فى أوقات الفراغ . وكانت اسماء الاعلام والمذاهب فى التراث العربى لا تجيئه الا اصداء مفككة متناثرة كالاشباح الغامضة يلمحها وهى طافية على أسطر الكاتبين !، المصدر السابق ص ٥ .

(٧) ثم أخذته فى أعوامه الأخيرة صحوة فلقد فوجىء وهو فى أنضج سنيه بأن مشكلة المشكلات فى حياتنا الثقافية الراهنة ليست هى : كم أخذنا من ثقافات الغرب وكم ينبغى لنا أن نزيد إذ لو كان الامر كذلك لهان فما علينا عندئذ الا أن نضاعف من سرعة المطابع ونزيد من عدد المترجمين فإذا الثقافات الغربية قد رصت على رفوفنا بالألوف بعد أن كانت ترص بالمئين لكن لا ، ليست هذه هى المشكلة وإنما المشكلة على الحقيقة هى : كيف نوائم بين ذلك الفكر الوافد الذى بغيره تفلت منا عصرنا أو نفلت منه وبين تراثنا الذى بغيره نفلت منا عروبتنا أو نفلت منها ؟ إنه لمحال أن يكون الطريق إلى هذه المواءمة هو أن نضع المنقول والأصيل فى تجاور بحيث نشير بأصابعنا إلى رفوفنا فنقول هذا هو شكسبير قائم بجوار أبى العلاء

زكى نجيب محمود
اشكال
التواصل والانقطاع

فكيف اذن يكون الطريق ؟ المصدر السابق ص ٥ ـ ٦ .

(٨) كيف السبيل إلى ثقافة موحدة متسقة يعيشها مثقف حى فى عصرنا هذا بحيث يندمج فيها المنقول والأصيل فى نظرة واحدة المصدر السابق ص ٦ .

(٩) وتبدو هذه الثنائية فى عديد من مؤلفاته مثل شروق من الغرب ١٩٥١ أيام فى امريكا ١٩٥٥ حياة الفكر فى العالم الجديد ١٩٥٦ الشرق الفنان ١٩٦٠ فلسفة وفن ١٩٦٣ ، فى فلسفة النقد ١٩٧٩ مع الشعراء ١٩٨٠ قصة نفس ١٩٦٥ فى حياتنا العقلية ١٩٧٩ من زاوية فلسفية ١٩٧٩ قصة عقل ١٩٨٣ .

(١٠) وأما السؤال الذى اشرت اليه والذى فرض نفسه علينا فرضاً طوال امد ليس بقريب والذى احسست بضغطه واصراره خلال اعوامى الخمسة الاخيرة ـ أو قل خلال اعوام الستينات من هذا القرن ـ فهو الذى يسأل عن طريق للفكر العربى المعاصر يضمن له أن يكون عربياً حقاً ومعاصراً حقا المصدر السابق ص ١٠ .

(١١) إذ قد يبدو للوهلة الأولى ان ثمة تناقضاً او ما يشبه التناقض بين الحدين لانه اذا كان عربياً صميماً اقتضى ذلك منه أن يغوص فى تراث العرب الاقدمين حتى لا يفتح مجالاً لجديد ـ وان من ابناء الامة العربية اليوم من قد غاصوا هذا الغوص الذى لم يُبق لهم من عصرهم ذرة هواء يتنفسونها ـ وأما اذا كان معاصراً صميماً كان محتوما عليه ان يغرق الى اذنيه فى هذا العصر بعلومه وادابه وفنونه وطرائق عيشه حتى لا تبقى امامه بقية يتفقها فى استعادة شيء من ثقافة العرب الاقدمين . قد يبدو للوهلة الأولى ان بين العربية والمعاصرة تناقضاً أو ما يشبه التناقض . ولذلك يجيء السؤال الذى يلتمس طريقا يجمع الطرفين فى مركب واحد وكأنما هو سؤال يطلب أن تجتمع مع الماء جذوة نار فهل بين الطرفين مثل هذا التعارض حقا او أن ثمة طريقا يجمع بينهما ؟ ذلك هو السؤال المصدر السابق ص ١٠ ـ ١١ .

(١٢) فى المرة الأولى كنت ابشر بأن السبيل الى ثقافة عربية معاصرة قد انفتحت امامنا ابوابه ونوافذه وأننا إذا فعلنا كذا وكذا كانت لنا بذلك فلسفة عربية وأدب عربى وفن عربى واخلاق عربية وسياسة عربية ونظرة عربية تميزنا ونعاصر بها الآخرين ممن يعيشون معنا فى عالم واحد وتعترضهم معنا مشكلات واحدة . وفى المرة الثانية يأخذنى اليأس فاكتب او اتكلم لاقول الا مخرج من الازمة وأننا بين طرفين متناقضين ، ولا حل أمامنا إلا أن نبتر طرفا منهما ليبقى لنا الطرف الآخر خالصاً . فإما أن نتوقع فى ثقافة عربية ذهب أوانها وإما أن ننضوعنا هذا الثوب العتيق فى غير أسف لنقد لانفسنا ثوبا جديداً من القماش الجديد المصدر السابق ص ١٥ ـ ١٦ .

(١٣) واستبق حكما هو الذى أجدنى اميل إلى الاخذ به فى تنظيم نشاطنا الثقافى تنظيما يأخذ من الماضى ويساير الحاضر ، المصدر السابق ص ١٤٤ .

(١٤) مثلا : كيف ننسج الخيوط التى استللناها من قماشة التراث مع الخيوط التى انتقيناها من قماشة الثقافة الاوروبية والامريكية كيف ننسج هذه الخيوط مع تلك فى رقعة واحدة لحمتها من هنا وسداها من هناك فإذا هو نسيج عربى ومعاصر . المصدر السابق ص ١٤ .

(١٥) يزدرد تراث آبائه ازدراد العجلان كأنه سائح مر بمدينة باريس وليس بين يديه الا يومان ولابد له من خلالهما أن يريح ضميره بزيارة اللوفر فراح يعدو من غرفة إلى غرفة يلقى بالنظرات العجلى هنا وهناك ليكتمل له شيء من الزاد قبل الرحيل هكذا اخذ صاحبنا ومايزال ـ يعب صحائف التراث عبا سريعا والسؤال ملء سمعه وبصره المصدر السابق ص ٦ قلت لنفسى وأنا اقلب النظر فى منوعات من التراث المصدر السابق ص ٥٥ .

(١٦) وقضيت ساعة بالامس مع كتاب الياقوتة الذى خصص للمختارات التى قيلت فى العلم والادب . المصدر السابق ص ٣٣١ لقد قرأت منذ اعوام .مقالة طويلة لأديب هندى لا أذكر أسمه ولا عنوان المقالة التى قرأتها لكنى اذكر مضمونها ولعل ما قد حفظته فى ذاكرتى شدة غرابته فى تقديرى عندئذ المصدر السابق ص ٣٢٨ .

(١٧) وعقيدتى هى أن تراثنا العربى .. المصدر السابق ص ٢٦ وأنا اترك للقارىء العربى المعاصر أن ينظر لنفسه ويحكم المصدر السابق ص ٢٤٩ انى لألفت نظر القارىء الى طريقة الرازى فى التفرقة بين ما يجوز فعله وما لا يجوز المصدر السابق ص ٣٥٤ إننى أوجه الدعوة إلى قارئى الا يتعجل ص ٢٣٤ اترك للقارىء أن يقدر لنفسه المصدر السابق ص ٥٤ .

(١٨) المصدر السابق ص ٩ ـ ٢٠ ص ١٤٤ ـ ١٤٥ ص ٢٩١ ـ ٢٩٣ .

(١٩) المصدر السابق ٢٨٥ ـ ٢٨٦ .

(٢٠) ونعود بعد هذا الاستطراد القصير الى ما كنا نتحدث فيه المصدر السابق ص ٧٣ واعود إلى استئناف الحديث فيما بدأت المصدر السابق ص ٢٤٩ ونعود إلى ما بدأنا به وهو محاولة الجواب عن سؤال طرحناه المصدر السابق ص ٣٢٦ ذلك استطراد ـ أردت به أن أوضح للقارىء ماذا يراد ... المصدر السابق ص ٣٤٣ لقد كدنا ننسى ان موضوع المحاورة الذى اجتمع من أجله جماعة من مفكرى العصر هو مشكلة بلغت حدتها فى عصرنا .. المصدر السابق ص ٣٨٥ .

(٢١) ما صدر له فى هذه الفترة الثانية من كتب هو اعاده طبع بعض المؤلفات من المرحلة الاولى مثل موقف من الميتافيزيقا ١٩٨٣ خرافة الميتافيزيقا ١٩٥٣ الكوميديا الارضية (الثورة على الابواب) ١٩٥٥ أن هذا الفصل من الكتاب قد تم نشره مسبقا مع ذكر النشرة ومكانه وتاريخه .

(٢٢) المصدر السابق ص ٣٣٢ ـ ٣٤٠ ولا يحال إلى الهوامش لتنبيه القارىء .

(٢٣) يضم القسم الأول ١٦٣ ص والثانى ٢١٢ ص .

(٢٤) ١ ـ سؤال مطروح ١٣ ص ٢ ـ عقبات على الطريق ٤١ ص ٣ ـ ثقافة فى تراثنا لا نعيشها ٣٤ ص ٤ ـ غربة الروح بين أهلها ٤٠ ص ٥ ـ صراع ثقافى قديم ٣٥ ص ٦ ـ ضرورة التحول ٣٠ ص ٧ ـ ثورة فى اللغة ٣٧ ص ٨ فلسفة عربية مقترحة ٤٨ ص ٩ ـ قيم باقية من تراثنا ٤٦ ص ١٠ ـ شيء عن الانسان ٤٦ ص .

(٢٥) وقد استمر هذا الجيل فى هذا الايقاع الثلاثى مثل ثلاثية نقد العقل العربى (تكوين العقل العربى، بنية العقل العربى ، نقد العقل السياسى) للجابرى نقد العقل الاسلامى لمحمد اركون، تحديث العقل العربى لحسن صعب .. الخ .

(٢٦) المصدر السابق ص ٢١ ـ ٦١ .

(٢٧) يستشهد بشعر أبى العلاء :

جلوا صارما ، وتلوا باطلا : وقالوا صدقنا ، فقلنا نعم ويذكر وقائع قتل الخليفة المهدى بشار إذ لم يشفع له كتمان رأيه أو أعلان توبته ، وقتل الحلاج حين لم يفلح الكتمان ، وقتل سفيان لابن المقفع من أجل التراشق الفكرى بينهما وتقطيعه إربا إربا فى النار ، ومحنة أحمد بن حنبل فى خلق القرآن .

(٢٨) المصدر السابق ص ٦٣ ـ ٩٦

(٢٩) والمهم فى سياق حديثنا هذا هو ان نلحظ اننا حين تازمت معنا مشكلة الحرية وجدنا الحلول واشباه الحلول لا فى التراث العربى القديم بل وجدناها فى النتاج الاوروبى الحديث ، المصدر السابق ص ٧٨ ـ ٧٩ .

(٣٠) المصدر السابق ص ٩٧ ـ ١٣٦ .

(٣١) ان هذا التراث كله بالنسبة إلى عصر ناقد فقد مكانته لانه يدور أساسا على محور العلاقة بين الانسان والله على حين أن ما نلتمسه اليوم فى لهفة مؤرقة هو محور تدور عليه العلاقة بين الانسان والانسان المصدر السابق ص ١١٠ .

(٣٢) المصدر السابق ص ١٣٧ ـ ١٧١

(٣٣) المصدر السابق ص ١٥٢ .

(٣٤) فهناك دروشة تعجب الجماهير العريضة يقابلها عقل مستعار من ثقافة أخرى تستخدمه الصفوة القليلة لتقاوم به دردشة الكثرة الغالبة ليس الامر مجرد تقابل بين أنصار القديم وأنصار الجديد أو بين رجعية وتقدمية ... وإنما بين محافظين ومجددين لانه فى حقيقة تعارس بين صوفية الدراويش وعقلية العلماء المصدر السابق ص ١٦٦ ـ ١٦٧ .

(٣٥) ان التراث منطو على أضداد ومتناقضات فعلى الداعين فى غير حذر الى وجوب العودة الى التراث أن يحددوا أى هذه الاضداد والمتناقضات يريدون ؟ أم يريدون أن ندخل فى الصورة كما هى لنتخبط اليوم كما كانوا يتخبطون بالامس ؟ المصدر السابق ص ١٥٨ .

(٣٦) المصدر السابق كوربان ص ١٠٩ ص ١٢٠ نيكلسون ص ١٥٧ ص ٣١٩ جولد زيهر ص ١٧١ بيرك ص ٢١٦ .

(٣٧) قول اتفق فيه مع جاك بيرك فى كتابه عن العرب : ان اللغة العربية كما نراها فى تردم عند كثيرين ممن يظنون أنهم يكتبون .

= أدبا – توشك الا تنتمى إلى دنيا الناس . فلا تكاد ترى علاقة بينها وبين مجرى الحياة العلمية . ولذلك لم يجد المتكلمون بالعربية مفرا لهم من أن يخلقوا إلى جانب الفصحى لغات عامية يباشرون بها شئون حياتهم اليومية . وقد تقول اليست لغة الصحافة – مثلا – من الفصحى وهى تعالج شئون الحياة العملية من سياسة واقتصاد وأحداث وما إلى ذلك فاجيب بان هذه فصحى قد اقتربت من العامية لتنجح وليست هى من قبيل الفصحى التى تراها فى التراث الادبى . المصدر السابق ص ٢١٧ .

(٣٨) وفجاة وجدت المفتاح الذى اهتدى به ولقد وجدته فى عبارة قراتها نقلا عن هربرت إذ وجدته يقول : اننى لعلى علم بان هنالك شيئا اسمه التراث ولكن قيمته عندى هى فى كونه مجموعة من وسائل تقنية يمكن ان ناخذها عن السلف إنستخدمها اليوم ونحن آمنون بالنسبة إلى ما استحدثناه من طرائق جديدة .. اقول اننى وجدت فى هذه العبارة مفتاحا للموقف كله فماذا عسانا ان ناخذ من تراث الأقدمين ؟ الجواب هو : ناخذ من تراث الاقدمين ما نستطيع تطبيقه اليوم تطبيقا عمليا فيضاف إلى الطرائق الجديدة المستحدثة فكل طريقة للعمل اصطنعها الاقدمون وجاءت طريقة جديدة أنجع منها كان لابد من اطراح الطريقة القديمة ووضعها على رف الماضى الذى لا يعنى به الإ المؤرخون المصدر السابق ص ١٧ ـ ١٨ .

(٣٩) المصدر السابق ص ٧١

(٤٠) ولست أرى كيف أنتفع بهذه العدة كلها بملحقاتها وملحقات ملحقاتها سلاحا اخوض به معمعان هذا العصر ؟ ان أبناء هذا العصر فى سباق محميت نمو القوة بكل ضروبها من سلاح وصناعة وعلم ومال وصحة وغيرها فهل تفيدنا هذه المؤونة الفكرية زادا على الطريق ؟ نعم ، قد تنفع زادا على الطريق إلى الجنة فى اليوم الآخر ؟ وهذا هدف لاشك منشود لكن سؤ النافى هذا الكتاب منصرف دائما ـ دون التغاضى عن السعادة الاخروية وسبلها ـ الى هذه الحياة الدنيا وفى هذا العصر الذى نعيش تحت سمائه ؟ المصدر السابق ص ١١٥ .

(٤١) فماذا يغير من نظريات العلم الطبيعى وقوانينه ان نؤمن بان العالم قديم او حادث ـ أعنى بأنه ازلى أو أنه مخلوق بل وماذا يغير من نظريات العلم الطبيعى وقوانينه أن يعرف صانع العالم وصفاته الازلية واسماءه وعدله وحكمته ورسله وأنبياءه ؟.. هذا الايمان شىء والعلوم الطبيعية والرياضة وميادينها وقوانينها شىء آخر . فقد يكون أعلم علماء الارض مؤمنا وقد لا يكون عارف بصانع العالم او جاهلا به . ان شرط معرفة صانع العالم وصفاته الخ ضرورية حين يكون معنى العلم التفرقه فى الدين واحكام الشريعة . واما حين يكون معناه الكشف عن قوانين الضوء والصوت والكهرباء وسائر ما فى الطبيعة من ظواهر ثم تطبيق هذا الكشف على اجهزة كالتى نراها اليوم فى كل ركن من أركان الارض فعندئذ لا شان للايمان الدينى به . ولقد نتصور أن يكون العالم منتميا إلى أى دين إلى اليهودية او المسيحية او الإسلام ، إلى الهندوكية او البوذية قد نتصوره من غير المؤمنين ، باى دين ، قد نتصوره من عبدة النار او من عبدة الاوثان لان علمه اعنى الذى نقصد اليه اليوم بهذه الكلمة لاصله له بالطريقة التى يتدين بها إذا كان ذا ديانة المصدر السابق ص ١٣٣ .

(٤٢) المصدر السابق ص ٧٢ ص ٩٩ .

(٤٣) اننا حين تازمت معنا مشكلة الحرية وجدنا الحلول واشباه الحلول ، لا فى التراث العربى القديم بل وجدناها فى النتاج الأوروبى الحديث ، المصدر السابق ص ٧٨ ـ ٧٩ ومرة أخرى لن نجد للمشكلة حلولها الا فى حضارة الغرب الحديث ، المصدر السابق ص ٨٠ .

(٤٤) المصدر السابق ص ١٧٥ ـ ١٨٩ .

(٤٥) كانت مهمة الفكر عندئذ هى تحليل النص ، لا خلق الفكرة وابتكارها فيما يختص بالنظم السياسية والاجتماعية والاقتصادية القائمة فى عصرنا هذا الحديث . فلم تكن حرية الفكر ذات موضوع ... انى لاقولها صريحة واضحة : إما أن نعيش عصرنا بفكره ومشكلاته وإما أن نرفضه ونوصد دونه الابواب لنعيش تراثنا .. نحن فى ذلك احرار لكننا لا نملك الحرية فى أن نوحد بين الفكرين ، المصدر السابق ص ١٨٨ ـ ١٨٩ .

(٤٦) المصدر السابق ص ١٩٠ ـ ٢٠٤ .

(٤٧) ولكن القاعدة العامة هى أن الاديب يكتب ليتمزز القارىء بجرس اللفظ وحسن ترتيبه وتنسيقه لا ليعلم منه القارىء عن حقائق الدنيا ما لم يعلم كان هذا هو المبدأ فى الأدب نظما ونثرا فهل يجوز أنه يظل هو مبدأ الادب فى عصرنا الذى تحتم علينا زحمته الا نضيع من وقتنا دقيقة واحدة دون أن نكتب للناس لنزيدهم علما بما ليس يعلمونه المصدر السابق ص ٢٠٠ .

(٤٨) المصدر السابق ص ٢٠٥ ـ ٢٢٣ .

(٤٩) المصدر السابق ص ٢٢٤ ـ ٢٤٢ .

(٥٠) المصدر السابق ص ٢٤٢ ـ ٢٥٥ .

زكى نجيب محمود
اشكال
التواصل والانقطاع

(٥١) ان العربى لا يحيا فى الاشياء بل يحيا معها ، المصدر السابق ص ٢٤٧ .

(٥٢) ان هذه الخطوة التى نخطوها من اللفظ الجميل الى اللفظ الدال ، من جرس اللفظ الى مدلوله ، من تركيب الجملة إلى بنية الواقع ... ضرورة الخروج من دنيا اللغة إلى دنيا الاشياء المصدر السابق ص ٢٥٢ ـ ٢٥٣ .

(٥٣) المصدر السابق ص ٢٥٧ ـ ٣٠٢ .

(٥٤) وفى هذه الانطلاقة الذهنية من الجزئى الذى امامنا ، إلى المطلق الذى ندركه بأذهاننا وان لم ندركه بحواسنا ، فى هذه الانطلاقة من المحسوس إلى المعقول ، من عالم الشهادة الى عالم الغيب ، من الطبيعة إلى ما وراءها يكمن جوهر الروح العربية فيما ارى وهذا يؤيد ما ازعمه هنا من أن الروح العربية الاصيلة وان غاصت فى تفصيلات العالم الارضى بمواقفه وحادثاته فهى مشرئبة دائما إلى الثابت الدائم الذى لا يتغير مع الأيام ولا يزول ، المصدر السابق ص ٢٧٨ ـ ٢٨٠ .

(٥٥) نعم لقد كان لنا فى تاريخنا الفكرى متصوفة اقلقهم هذا الفصل الحاد بين الله والانسان فطفقوا يلتمسون وصلا بينهما على مذاهب مختلفة ففريق يحل الله فى الكون وفى الذات الإنسانية بحيث يجوز للإنسان عندئذ أن يقول انا الحق وفريق يصعد بالذات الإنسانية لتشهد الحق أو لتتحد به فهذه كلها محاولات أراد بها أصحابها الغاء المسافة الفارقة بين المتناهى واللا متناهى لتصبح الحقيقة واحدة . لكن أمثال هذه الوقفات الصوفية على رفعة قدرها وسمو شأنها لا تعبر فيما اعتقد عن النظرة العربية فى عمومها وصميمها ، المصدر السابق ٢٨٠ ـ ٢٨١ .

(٥٦) فالعلم بالطبيعة الخارجية . قيد وانطلاق الطبيعة الداخلية على سجيتها حرية . والجمع بين ذلك القيد وهذه الحرية هو ما نريده للمواطن العصرى . وبالتقييد بحقائق العلم يتشابه الناس على اختلاف قومياتهم وتباين اجناسهم ، وبالحرية فى انطلاق الذات وراء طبيعتها يختلف الناس ، فردا عن فرد أولا ، وأمة عن امة ثانيا . حين اثبت حقائق الطبيعة الخارجية فذلك علم . والعلم واحد للجميع . وأما حين اتعقب حقائق الطبيعة الداخلية فذلك فن ، والفن متنوع بتنوع الافراد والامم . العلم موضوعى والفن ذاتى . والخلط كل الخلط ان افسد العلم بأهواء الذات أو أن أزيف الفن بموضوع يملى عليه من خارج وبالعلم المقيد والفن الحر يتكون الانسان المعاصر . ففى اليوم الذى تخرج لنا فيه البيوت والمعاهد مواطنين توافر لهم التزام بالحقائق العلمية الموضوعية التزاما يديرون عليه خطط البناء الحضارى الجديد وتحرر من كل التزام فى التعبير عن ذوات أنفسهم تحررا يسقط ذواتهم على عالم الاشياء ليفاضلوا فى حياتهم بين شىء وشىء فى ذلك اليوم الذى تخرج لنا فيه البيوت والمعاهد مواطنين يدركون أين يكون الفاصل بين القيد والحرية ، بين الصمود والحلم ، بين الواقع والخيال ، بين الموضوع والذات ، وبين «هو» و «أنت» و«انا» فى مثل ذلك اليوم يمكن ان يقال إنه قد تم للمواطن العربى ميلاد جديد ، المصدر السابق ص ٣٠١ ـ ٣٠٢ .

(٥٧) المصدر السابق ص ٣٠٣ ـ ٣٢٩ .

(٥٨) كان للعقل اعظم القيمة عند أسلافنا فذلك ما ينبغى أن يكون له بين المعاصرين لنقول إن الامة العربية واحدة ، تاريخها الفكرى موصول بين الأولين والآخرين ، المصدر السابق ص ٣٢٩ .

(٥٩) المصدر السابق ص ٣٣٠ ـ ٣٤٠ .

(٦٠) المصدر السابق ص ٣٤١ ـ ٣٦٠ .

(٦١) والعلة فى وحدانية الحكم العقلى وفى تعدد أحكام الهوى هى أن حكم العقل نقيضه مستحيل على الذهن ان يتصور حدوثه وأما حكم الهوى فيمكن ان نتصور حدوث نقيضه ، المصدر السابق ص ٣٤٢ ـ ٣٤٣ .

(٦٢) نعم إن هذه التحليلات التى أعنيها تفوح برائحة اليونان الاقدمين .. كأنما تلك فى مواضع كثيرة ـ تلخيص لهذه لكن المقبول نصف الابتكار .... ويجرى ابن مسكويه ـ وغيره من مفكرى العرب اجمعين ـ على نسق اليونان ، المصدر السابق ص ٣٤٢ ، ٣٤٣ .

(٦٣) الفعل وديناميته لا العلم المجرد فى ثباته وسكونه هو حجر الزاوية من البناء الإنسانى من وجهة النظر العربية ، المصدر السابق ص ٣٨٢ فالمواجهة عندهم مواجهة للطبيعة تنتهى بعلم ، والمواجهة عندنا مواجهة للمجتمع الإنسانى تنتهى بالقيم فيدرك كل من الفريقين بأى طابع يتميز وما الذى ينقص ليكتمل الإنسان إنسانا ، المصدر السابق ص ٣٨٦ .

(٦٦) اذا كان موضع الاشكال الفلسفى عند اسلافنا هو طريقة اللقاء بين احكام الشريعة ومنطق العقل فقد أصبح موضع الاشكال عندنا اليوم هو طريقة اللقاء بين العلم والانسان ، المصدر السابق ص ٢٧١ .

(٦٤) الطبيعة فى الثقافة العربية مسرح للحركة والنشاط والفاعلية اكثر منها موضوعا للنظر المجرد وحتى المعرفة العقلية النظرية إنما ينظر إليها على ضوء الثقافة العربية على أنها فاعلية أريدت ، فالإرادة لها الاولوية المنطقية عنها تتفرع سائر الجوانب ، ويكفى أن نقول إن القرآن الكريم هو كتابنا الذى نهتدى به لنقول بالتالى إنه مصدر التشريع أى مصدر القوانين والاوامر والنواهى ، وهى كلها من قبيل الفعل لا من قبيل الفكر المجرد . ولقد وردت فى هذا الكتاب الكريم مجموعة من القيم - الاسماء الحسنى قد ينظر إليها على أنها دالات على القيم المنظمة للسلوك . سلوك الإنسان مع اهمية الإنسان ـ وسلوكه مع سائر الكائنات .. وكل هذا هو بالنسبة للسالك طبيعة تحيط به ويراد له أن يتصرف إزاءها على خير الوجوه ، المصدر السابق ص ٣٧٩ .

(٦٥) لقد فشل الغرب نفسه ـ وهو صانع العلم الحديث ـ فى أن يقيم لنفسه مثل هذا اللقاء بين الطرفين . فكان له العلم ولكنه فقد الإنسان . المصدر السابق ص ٢٧١ .

(٦٦) اذا كان موضع الإشكال الفلسفى عند أسلافنا هو طريقة اللقاء بين أحكام الشريعة ومنطق العقل فقد أصبح موضع الإشكال عندنا اليوم هو طريقة اللقاء بين العلم والإنسان ، المصدر السابق ص ٢٧١ .

(٦٧) ومع ذلك ترانا أحد رجلين فإما ناقل لفكر غربى وإما ناشر لفكر عربى قديم . فلا النقل فى الحالة الأولى ولا النشر فى الحالة الثانية يصنع مفكراً عربيا معاصرا لاننا فى الحالة الأولى سنفقد عنصر العربى وفى الحالة الثانية سنفقد عنصر المعاصرة والمطلوب هو أن نستوحى لنخلق الجديد سواء عبرنا المكان لننقل عن الغرب أو عبرنا الزمان لننشر عن العرب الاقدمين ، المصدر السابق ص ٢٥٤ .

(٦٨) انه ليكفى الكاتب العربى أن تكون أصوات العصر قد القت فى وجهه شيئا اسمه إسرائيل لتكون وجهة نظره إلى مشكلات العصر وحوادثه مختلفة أشد اختلاف مع زملائه الكتاب من الجماعات التى اقترفت فى حقه هذا الجرم من ينظر معهم إلى مسائل العصر وحلولها ، المصدر السابق ص ٣٦٤ ومن مشكلاتنا

التى نصبح معها ونمسى والتى تشغل قلوبنا وعقولنا مع القيام والقعود وخلال العمل وإبان الفراغ مشكلة الوحدة العربية والقومية العربية وما يتهددهما من عوامل التسلط والعنصرية متمثلة فى الغزو الصهيونى لقد تعرض العرب من قبل لغارات المغول وغزوات التتار لكن الغزو الصهيونى افدح خطرا لانه غزو جاء ليقيم وليكتسح وليتسع وليضرب بجذوره فى الارض ولانه غزو تناصره دول لايبدو فى الافق ما يوحى اقل إيحاء بأنها سوف تهن وتضعف فى وقت قريب . وأنه لخطر مزدوج لانه دهمنا ونحن على غير اعتصام بحبل القومية العربية والنظرة السياسية الواحدة والرأى الواحد فيما يختص بالهدف والمصير فترانا نعترك بعضنا مع بعض فى ساحات الكلام ثم نعترك مع العدو المهاجم فى ساحات القتال بالسلاح والى هذه الساعة التى نكتب فيها هذه السطور لا معركة الكلام انتهت بأصحابها إلى اقناع واقتناع ولا معركة السلاح انتهت بنا مع العدو الى موقف نطمئن له ونستريح ، المصدر السابق ص ٨٢ .

(٦٩) يكشف تحليل المضمون للوافد فى تجديد لفكر العربى ، إلى أولوية ارسطو ثم ديكارت ثم المدرسة الحسية كوندياك ولوك على النحو الاتى حسب ترداد أسماء الفلاسفة : ١ ـ ارسطو (٢٥) ٢ ـ كوندياك (٨) ٣ ـ ديكارت (٧) ٤ ـ لوك وسقراط وهوسرل وجوزيف دى جراندو (٦) ٥ ـ افلاطون وفولنى وكابانى (٥) ٦ ـ دس تراسى وميكيافيللى وكانط وبيكون (٣) ٧ ـ جاليليو وديوى وبيير بريفو (٢) ٨ ـ هوبز وكوبرنيف وكبلر ومين دى بيران وماركس وهيوم وراسين وأفلوطين وبنيتام ومل ونيوتن وهيجل وهوايتهد ورسل وبرجسون مرة واحدة .

ويكشف تحليل المضمون للحدوث على أولوية الغزالى ثم المعرى ثم الرازى على النحو الاتى : ١ ـ الغزالى (٤٠) ٢ ـ أبو العلاء المعرى (٧) ٣ ـ الرازى (١٥) ٤ ـ البغدادى (١٣) ٥ ـ ابن حنبل (١٢) ٦ ـ الجاحظ (١١) ٧ ـ الاشعرى والتوحيدى (٨) ٨ ـ ابن مسكويه (٦) ٩ ـ الحلاج وأبو مسلم الخراسانى (٥) ١٠ ـ واصل (٤) ١١ ـ ابن عبد ربه وجهم وبابك والبصرى وابن تيمية وابن المقفع (٣) ١٢ ـ بشار والفارابى وابن سينا والشهرستانى والخليل وسيبويه وابن العلاء وطه حسين والنظام وابن جنى (٢) ١٣ ـ وابن مقاتل والزيادى وابن الراوندى والنوبختى ومالك (الشافعى وأبو حنيفة وأبو نواس وعائشة عبد الرحمن وأحمد شوقى والعقاد ومحمد عبده وأحمد أمين وتوفيق الحكيم ومحمد إقبال وامرؤ القيس وعنتره وعلقمة مرة واحدة . وذكرت من القرآن ثلاث آيات ومن الحديث اربعة أحاديث .



زكى نجيب محمود والحوار بين الأديان

وليم سليمان قلادة

فى عام ١٩٧٦ نشرت لى « الهيئة المصرية العامة للكتاب » كتاب « الحوار بين الاديان » حاولت فيه متابعة هذه الحركة التى بدأت تنشط منذ الستينيات ، واهتمت بها المؤسسات الدينية العالمية ، وعقدت فى إطارها الندوات والمؤتمرات المتنوعة . وبدا لى أن هذا الحوار يتخذ عدة أشكال : الحوار الموجه ، والحوار المجرد ، والحوار من خلال حياة مشتركة . وكنت أعنى هذا الشكل الأخير اللقاء بين الإسلام والمسيحية كما يجرى فى مصر . وتكلمت عن عناصر الحياة المشتركة فى مصر التى أفرزت هذا الشكل الحى الواقعى من الحوار . وقدمت فى نهاية الدراسة ما ارتأيته من قواعد تضبط « الحوار بين الاديان » وتؤدى به إلى النتيجة المرجوة » .

وكما هى العادة ، أرسلت الكتاب إلى عديد من المثقفين والمفكرين . ومن بينهم المرحوم الأستاذ الدكتور زكى نجيب محمود . فجاءنى منه الرد المنشورة صورته هنا .

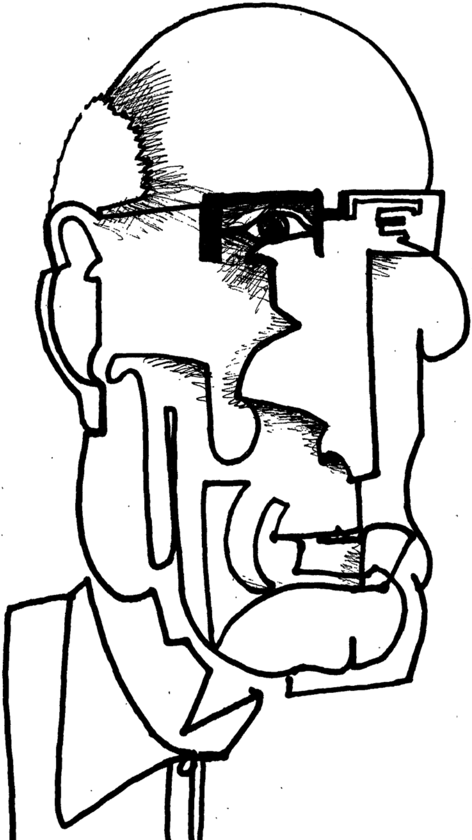
وهو خطاب اعتز به أيما اعتزاز

وكنت وأنا أعد الكتاب لطبعة ثانية بعد أن نفدت طبعته الأولى ، قد استأذنته فى أن أضع خطابه هذا فى مقدمة صفحات الكتاب ، فرحب بذلك .

والقارىء لسطور الخطاب يدرك

أن هذا المفكر الكبير لم يكن منعزلا فى عالم الافكار عما يجرى فى واقع الحياة . ولقد عبر عن ذلك فى سيرته الذاتية — « حصاد السنين » ، نقرأ له فيها :

« إن دنيا « الافكار » التى يحياها من يحياها من أفراد الناس ، الذين وجدوا فى أنفسهم ما يميل بهم نحو الاهتمام «بالفكرة » والاحتفال بها ، لا يقتضى العزلة الكاملة عن الحياة اليومية الجارية ، وما تقتضيه هذه الحياة من عمل ، وأداء للواجبات الاجتماعية ، وانتماء إلى الوطن الكبير ، وإلى القرية الأم ، وإلى الأسرة وإلى من اصطفاهم من أصدقاء — بل إن صاحبنا قد عرف بحرصه على إقامة هذه الروابط بينه وبين الآخرين ، فهو مشغوف بوطنه ومواطنيه ، ودود مع



زكي نجيب محمود

زكي نجيب محمود وخرافة الخرافة
الحوار
بين الأديان

أصدقائه ينعم بلقائهم نعيماً لا تحده حدود .....» (ص ٢٤) .

يروى أنه وقد خرج من عقد العشرينيات (ولد عام ١٩٠٥) خرج بفكرة كبرى جعلها محوراً لنشاطه الفكرى — ويقول : « لا أظن أن ذلك المحور الأساسى قد تبدل مع أعوام بلغت به الستين منذ انتهت العشرينيات إلى أن بدأت من القرن تسعينياته . وذلك هو فكرة « التقدم » فقد رآها تجمع له كثيرا جدا من العناصر التى لا غنى له عنها إذا هو أراد حقا أن يخدم أمته بفكره » (ص ٧ و ٣٦) .

والفكرة لم تكن مجرد تصور ذهنى منفصل عن الواقع ؛ بل ان المفكر يروى لنا وعيه بما يحدث فى المجتمع ، بحيث يمكن القول بأن الفكرة التى أخذ بها الكاتب اختياراً من كثرة الافكار المعروضة على أقلام أعلام الفكر فى الداخل والخارج — كانت تعبيرا عما كان يجرى فى الواقع « فها هو ذا عصرنا تدوى فى جنباته ضجة النداء إلى تغيير حضارى شامل كامل ، يهدم العتيق من أساسه ليقيم الجديد مكانه ، وانظر حولك الآن — أعنى الثلاثينيات : فثورة سياسية ، ١٩١٩ ، فى أعقاب ، الحرب العالمية الأولى ، أعقبتها ثورات فرعية خلال العشرينيات ، فى الاقتصاد وفى الموسيقى ، وفى الفن التشكيلى ، وفى الشعر ، وفى النقد الأدبى ، وفى التعليم ، وفى الأوضاع الاجتماعية ...» (٣٧)

ولديه أن « التقدم » لا يعنى مجرد « التغيير » . إذ لابد من إضافة تضاف إلى مجرد التغير لتجعل منه « تقدما » هذا المضاف هو فى كلمة واحدة : « الهدف » الواحد يشيع بين مبدعى الثقافة ، فيتجه إبداعهم نحو ذلك الهدف ، كل بلغة مجاله الذى يبدع فيه ..»

وعلى الرغم من أن المفكر العقلانى يروى لنا كيف أن هذا المناخ العام « قد أخذ يتفكك ويتكسر » (ص ٣٩) — إلا أنه فى خطابه لى يبدو سعيدا لأن الثقة فى قدرة الشعب المصرى على مواصلة مسيرته الحضارية « بادية فى كل سطر » . ولأن « الحياة المشتركة » على هذه الأرض الطيبة ، عميقة الجذور « دون تكلف ولا تصنع ولا رياء »

وأحسب أن مفهوم « الحياة المشتركة » لم يحظ بالتعمق الجدير به — إنه يحتاج لجهد المؤرخ وعالم الاجتماع والمفكر . فهنا تكمن العبقرية المصرية ، وهذا هو الترياق الناجح لما يعترينا الآن من علل مؤلمة .

تحية وشكرا للمفكر الكبير الراحل

٦ شارع ابن مالك
الجيزة
٦ سبتمبر ١٩٧٦

عزيزي الفاضل الدكتور وليم سليمان

تحية صادقة، وبعد، فقد وصلتني هديتكم التي تفضلتم بإرسالها إليّ، وهو كتابكم "الحوار بين الأديان"، وعفواً إن كنت قد تأخرت بعض الشيء في إرسال هذا الشكر، لأني كنت غائباً

ولم تمنعني شواغل العائد من السفر، دون أن أبدأ من فوري في قراءة كتابكم هذا العظيم، الذي وجدته يسير على طريق قد يظنه الآخرون طريقاً شائكاً، لكنه يسير مع هذا الطريق وكأنه ينزلق على غطاء من حرير، فالنظرة منزهة مجردة من الهوى، والرأي ثاقب يتناول المشكلات فيبددها وكأنها ليست بالمشكلات، والتفسير هادئ مطمئن، والثقة بالنفس بادية في كل سطر، والحياة المشتركة بين المواطنين في مصر مبسوطة أمامنا في وضوح يبين كيف ساد الوفاق وسادت المحبة، والتعاون دون تكلف ولا تصنع ولا رياء

لست أظنني مبالغاً إذا قلت إن كتابك هذا هو من أهم ما أصدرته المطبعة العربية، ولا بد أن يجد في دنيا القراءة العامة ما يستحقه من الصدى

ولكم مني أجزل الشكر وأعمق التقدير

زكي نجيب محمود

خرافة الخرافة

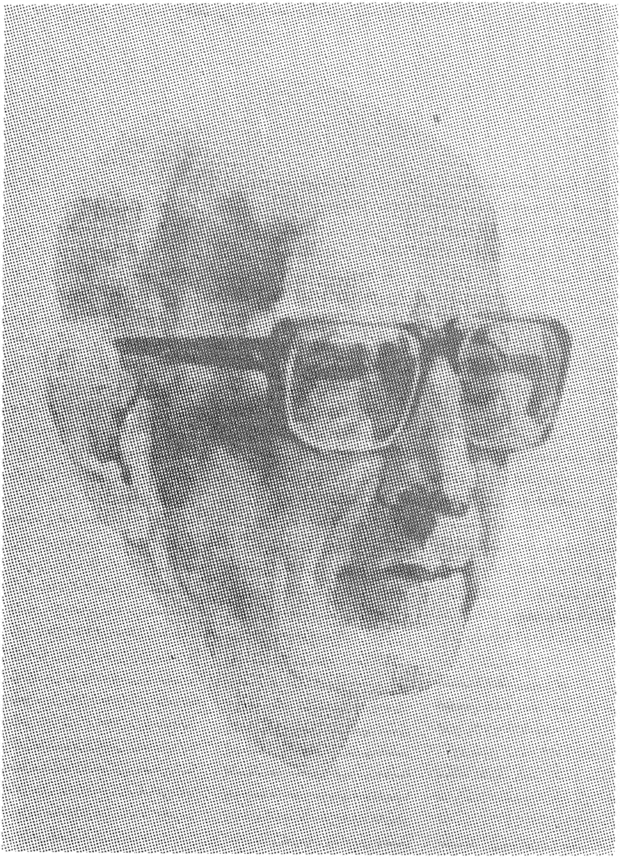
وائل غالى

قد يبذل المرء حين يتفلسف جهداً نفسياً وعقلياً كبيراً فى سبيل أن يتوصل إلى فهم معين للزمن الذى يعيش فيه وللعصر الذى يحياه مهما تجرد عن السياق التاريخى لتفكيره وهو لا يستطيع أن يبنى قوالبه إلا ضمن الإطار المعرفى لعصره والسياق الاجتماعى الذى يحده من كل جانب . ومهما تكن توجهاته فعليه أن يجيب بوضوح تقريبى عن جملة من الأسئلة التى يطرحها عليه عصره وتعبر عنها صيحات احتجاجه .

لذلك لا أظن ممكناً أن ننظر إلى إضافات زكى نجيب محمود بغير أن نسلم فى مقدمة الحديث أننا فيما نقول نستند عن عمد أو عن لا وعى إلى آخر ما توصل إليه عصرنا من تشكلات فى الواقع والفكر معاً . ويتميز عصرنا ـ فيما أظن ـ بشعور كاسح بزوال اليوتوبيا . واقصد بما أسميه « اليوتوبيا » مدينة الأحلام التى رسمتها عقول قادرة عبر التاريخ لتجاوز الحياة كما تجرى من حولنا ، فيصور كبار المفكرين للناس ما يتمنونه للإنسانية . وكانت نقطة البدء فى مسيرة اليوتوبيا **جمهورية افلاطون** او **سياسة** أفلاطون التى رسم فيها ذلك الفيلسوف اليونانى العظيم صورة للدولة « المثلى » كما رآها . ثم تسلسلت المؤلفات الطوباوية التى اختارتها العقول القوية القديرة لحل متناقضات الحياة التى ثقلت رحاها على صدر الشعوب . فجاء بعد أفلاطون ، توماس مور فى **يوتوبيا** وميكيافيللى فى **الأمير** وفرنسيس بيكون فى **اطلنطس الجديدة** ووليم موريس فى **جنة ارضية** وصموئيل بتلر فى **بلد لا وجود له** وهـ . ج : ولز فى **يوتوبيا حديثة** والفارابى فى **آراء اهل المدينة الفاضلة** وماركس فيما قال عن المجتمع غير الطبقى .

أظن إذن أن عصرنا يتميز بشعور كاسح بزوال اليوتوبيا سواء أكانت « مدينة جديدة » أو « جزيرة جديدة » أو « أرض جديدة » أو « مجتمع جديد » ، وحسبنا أن نلحظ بأن الحالمين فى عصرنا قد أزاحوا فكرة الممكن من طريقهم .

لكن عصرنا بنى على نقائض تلتقى فى جوف واحد ليحد بعضها من سطوة بعضها الآخر ، فتمحى المعالم ويتعذر



زكى نجيب محمود

زكى نجيب محمود وخرافة الخرافة

وصف عصرنا بسمة معينة تميزه بصورة قاطعة لا تجد إلى جوارها النقيض الذى ينفيها ، فانظر تجد مقابل زوال اليوتوبيا مولد نظريات علمية وفكرية وفلسفية عديدة قوامها نقد الحقيقة الأبدية وتحطيم الفكر النهائى فضلاً عن صعود المقولات الجزئية مكان المقولات الكلية ونشأة المصطلحات المؤقتة التى كانت ولا زالت تصدم المزاج الطبيعى للنفس البشرية الذى يتمثل فى الميل نحو الوحدة والشمول والعموم فى النظر إلى العالم . بل وأصبح الفكر يتعمق لا بالتجريد الأبدى وإنما بالسياق أو بالشرط المحلى لصياغته .

إذن هناك تياران متعارضان فى عصرنا . أما محور التيار الأول فهو زوال اليوتوبيا ، أى زوال الممكن أو الحلم . وأما التيار الثانى فهو الصياغات الفكرية الجديدة لمفهوم الممكن والاحتمال وغيره من مصطلحات تعيد النظر تماماً فى مختلف النظريات الحتمية . لذلك لم يتمزق عصرنا تمزيقاً نهائياً . وإنما جاءت محوريته الكبرى لتحل محل فكرة الحتمية التى كانت لها السيادة ثم استهلكت واستنفدت أغراضها وظهرت للناس حاجات جديدة استحدثتها التجارب التاريخية الأخيرة . فالفكرة المحورية التى تدور حولها اهتمامات عصرنا هذا وهمومه إنما هى فكرة الممكن أو الإمكان .

ومما لا شك فيه أن فكر زكى نجيب محمود دار حول تحطيم المطلقات . ولم يكن نقده للميتافيزيقا سواء أكان هذا النقد حاداً (خرافة الميتافيزيقا) أو توفيقياً (موقف من الميتافيزيقيا) فى معزل تام عن وضع الحداثة الغربية نفسها موضع سؤال . ويكاد يكون عنوان **الفكر بعد الميتافيزيقى** (١٩٩٣) ليورجى هابير ماس العنوان الأعم لفكر زكى نجيب محمود وتساؤل الحداثة الغربية عن نفسها على السواء . ومهمًا يكن بينهمامن اختلاف فكلاهما يبحث عن تأسيس فلسفى لمشروعية التنوير الأوروبى وعن البرهان الجديد على صحة أوزيف العقلانية .

ومن هنا لم يتطرق زكى نجيب محمود إلى مجموعة من الأسئلة التى تؤرق العقل العربى منذ زمن وهى : ماذا يعنى أن الواقع العربى الإسلامى المتداخل والمتصارع مع العالم يستطيع أن يفرز فلسفات مختلفة تمام الاختلاف عن التراث الغربى الحديث والحداثة الغربية المعاصرة ؟ ماذا يعنى أن يكون نحت المفاهيم الفلسفية فى هذا الواقع يخضع إلى آليات خاصة ؟ وما هى طبيعة هذه الآليات وحدودها ؟ وباختصار لم يتطرق زكى نجيب محمود إلى مشكلة امتلاك الزمن العربى المعاصر لفلسفة تعبر عنه وعن غيره من الأزمنة ولم يتساءل عن شروطها الخارجية والداخلية فضلاً عن ضبط الفروض التاريخية والمعرفية . وسلم بأن الفلسفة تتحدث بلغة دون سواها من اللغات الحية والميتة ، وإن صاغ - فيما أظن - أجمل لغة فلسفية عربية فى القرن العشرين وتقمص دور ابى حيان التوحيدى فى **تجديد الفكر العربى** (.) إلا أنه لم يواصل الصراع مع الفقه السنى ولم ينقد ميتافيزيقا الأنظمة العربية الراهنة واللاحقة التى تعتبر الحقيقة من وحيها والفضيلة من إخراجها .

وأقصد أن نقد زكى نجيب محمود لم يكتمل لعدة أسباب . صحيح أن الفلسفة تتميز بطاقة توليد المفاهيم والمصطلحات التى يوظفها الفيلسوف لصالح التفكيك أو لخدمة تدمير المفاهيم والمصطلحات السابقة والسائدة . وبالتالى فالتفكيك أو التدمير ليست خاصية من خصائص فلسفة الوضعية المنطقية التى ناصرها زكى نجيب محمود وإنما ساهم فى ترسيخها هايدجر وديريدا ، وأضحت سمة من سمات العقل النقدى منذ بداية ما ندعوه **بأزمة الوعى الأوروبى** (بول هازار) التى جعلت التفكيك صفة من الصفات الضرورية لفعل التفكير الفلسفى نفسه بغض النظر عن التيار الذى يلتزم به الفيلسوف .

وفى سياق التدمير الشامل للفلسفة فى معناها المألوف وليس التدمير الشامل للدين دعا الكثيرون وليس زكى نجيب محمود وحده إلى إحلال العلوم محل الفلسفة . ورغما عن أن ميشيل فوكو ليس وضعياً كما هو معروف فقد دعا على سبيل المثال إلى وضع « العلوم

الإنسانية » مكان الفلسفة . والجدير بالذكر في هذا الصدد أن تحرر العلوم سواء أكانت إنسانية أو طبيعية عن الفلسفة ، لا يعنى أن العلوم جميعاً قد أصبحت خالية تماماً من الفلسفة .

وما أود أن أشير إليه هنا هو أن نقد زكى نجيب محمود للميتافيزيقا لم يكن نقداً للدين كما تصور البعض وإنما كان نقداً للفلسفة أو لنمط من أنماط الفلسفة الشائعة والسائدة الا وهو الميتافيزيقا . غير انه نشر كتاباً سنة ١٩٥٣ ، أسماه إذ ذاك **خرافة الميتافيزيقا** وغضب الكثيرون « على ظن منهم أنه ما دام الكتاب ينفى أن يكون فيلسوف الميتافيزيقا محقا في جعل بنائه الفكرى مطابقاً بالضرورة لدنيا الواقع ، فكان الكتاب المذكور ينفى ايضا أن تكون العقيدة الدينية في إله موجود محقة فيما ذهبت إليه . »(١) كما يقول زكى نجيب محمود . ومن هنا راح يفرق بين الفلسفة وبين الدين ويقارن بينهما .

يقول :

« إن الفيلسوف إذ يبنى بناءه الميتافيزيقى ، فإنما يقيمه على مبدأ من عنده وأن أى فيلسوف آخر من حقه كذلك أن يقيم بناء آخر على مبدأ من عنده ، وبذلك تتعدد البناءات الفلسفية بتعدد أصحابها . وأما في حالة الدين فالأمر مختلف أشد ما يكون الاختلاف ، لأن البناء الدينى قائم على وحى منزل ، وليس من حق أحد أخر أن يبنى دينا على شيء آخر من عنده هو ، اللهم إلا اذا كان خارجاً على هذا الدين ، وعندئذ لا يحسب له حساب ، فبينما تتعدد البناءات الفلسفية بتعدد الفلاسفة ، يظل البناء الدينى واحداً لوحدانية الموحى به والمحوى إليه »(٢) .

والمغالطة الأصلية هنا التاريخية والمعرفية التى وقع فيها زكى نجيب محمود هى منهجية المقارنة نفسها التى تتعارض مع جانب آخر من جوانب تفكيره وهو فرضية أن « لكل مجال »من مجالات القول « معياره الخاص »(٣) . المغالطة إذن هى افتراض التشابه الأصلى بين مختلف مجالات القول . وهى المغالطة التى أسست مشكلة التوفيق بين الفلسفة وبين الدين على مدى التاريخ الفلسفى العربى منذ مزاوجة ابن طفيل في **حى بن يقظان** وليست المشكلة في تصورى أن ندمج الفلسفة في الدين أو أن على العكس من ذلك أن نفصل الفلسفة عن الدين وإنما المشكلة الحقيقية هى أن نقيم معياراً خاصاً تستند إليه الفلسفة في مقاربتها للدين .

ومن جانب آخر يقوم نقد زكى نجيب محمود على مغالطة منطقية قوامها أن تكون الميتافيزيقا متهمة بأنها ميتافيزيقا . وأقصد نقده للميتافيزيقا باعتبارها مجالا يفوق الحس . يقع زكى نجيب محمود وغيره من الفلاسفة في المصادرة على المطلوب والتى هى عبارة عن أخذ المطلوب مقدمة لبيان نفسه ، وذلك مع تبديل اللفظة بما يرادفه ، كما لو كان المطلوب : كل الميتافيزيقا فارغة ، فقلت كل الميتافيزيقا غير حسية وكل ما هو غير حسى فارغ ، فإنه ، وإن أنتج : كل الميتافيزيقا فارغة ، فليس عين المطلوب عين الميتافيزيقا ، أى مجرد تعريف اللفظة أو استبدالها بلفظة مرادفة . فما جدوى أن نقول إن الميتافيزيقا مجال ما بعد الطبيعة يفوق التجربة الحسية سوى تفصيل اللفظة نفسها والميتافيزيقا كلام فارغ لا يكذب ولا يصدق لأنه كلام لا يشتقه المرء من التجربة . يقول زكى نجيب محمود إن كل عبارة ميتافيزيقية غير محسوسة إنما هى غير ذات معنى لأنها « مشتملة على كلمة أو كلمات لم يتفق الناس على أن يكون لها مدلول بين الأشياء المحسوسة » (٥) .

تلك ناحية أساسية من ضعف نقد زكى نجيب محمود للميتافيزيقا ، والناحية الأخرى أن هذا النقد لم يتكامل مع بقية عناصر النقد في المفهوم الفلسفى . واقتصر النقد عنده على نقد الوهم الميتافيزيقى ولم يتجاوزه إلى نقد الوحى ونقد الاتجار بالدين ونقد البنية الفوقية المثالية ونقد الوهم الأخلاقى ونقد الشفافية بالإضافة لنقد الوهم الطبيعى ونقد الوهم الخاص . بل عزل منهجه الفكرى تماما عن مجال الدين فصار مصدر الدين وحياً يوحى إلى نبى أو رسول وإن سلم بأن «فى الدين إما أن يصدق المتلقى ما يقال له وإما أن

زكى نجيب محمود وخرافة الخرافة

يرتاب ، أعنى أنه إما أن يؤمن بالرسالة وإما ألا يؤمن بها »(٦) . ففى نهاية التحليل تبقى المنظومة الدينية « ركيزة إيجابية - بل أهم الركائز الإيجابية جميعا - فتضاف إلى ما عند الناس من علوم وفنون وآداب وأعراف وتقاليد وغير ذلك من مقومات المجتمع » (٧) .

وهكذا لم يكن زكى نجيب محمود فى كل ما قاله عن الدين عالماً ناظراً نظرة نقدية فلسفية . وهو فى هذا يفكر بطريقة فلاسفة الوضعية المنطقية نفسها الذين لم يكونوا ملاحدة وكانوا فضلا عن ذلك « مثاليين » فى العديد من القضايا الفلسفية الخاصة بفلسفة العلوم . إذ لم يكن جميع أعضاء جماعة دائرة فيينا من الملتزمين بالتأويل الواحد لخط الفلسفة الوضعية . والتناقض بين الوضعية وبين المثالية وارد عند زكى نجيب محمود نفسه فى فلسفته السياسية والاجتماعية .

وليس المقصود من النظرة النقدية الفلسفية الشاملة أن نضفى المطلق وإنما تعنى إقامة مقاربة نسبية ترسم حدود المطلق فى نسق أشمل وأعم

يؤسس العقل النقدى العربى من جديد . وتأسيس العقل النقدى العربى لا يعنى تأريخ مساراته المختلفة والطويلة بل وربما الهامة كما حاول طيب تزينى فى **الفكر العربى فى بواكيره وآفاقه الأولى** وعابد الجابرى فى **بنية العقل العربى وتكوينه** ومحمد أركون فى **تاريخية الفكر العربى الإسلامى** .

وما نحن فى حاجة ماسة إليه ليس التأريخ وإنما تأسيس العقل النقدى العربى . وفى السبعينيات ، راح زكى نجيب محمود يقترب من عملية التأسيس هذه ضمن **تجديد الفكر العربى** . لكنه لم يتجاوز حدود الدمج بين الشروق من الغرب وبين الشروق من الشرق فى كيان واحد موحد ، فمن التراث العربى الإسلامى ما لابد أن يبقى ليضمن للعربى استمرارية تاريخية فى حياته الثقافية ، وهى استمرارية ضرورية لتظل للعربى هويته فى جوهرها ، ومن علوم الغرب الطبيعية والمناهج الجديدة ما يمكن أن نتقدم به نحن ، فى مصر والوطن العربى . أقول إذن أن زكى نجيب محمود لم يتجاوز حدود الموقف « الوسطى » الذى هو النقيض المستقيم لروح العقل النقدى . وهو يكتب يقول :

« على الجانبين جماعتان تقفان إحداهما من الأخرى على طرفى نقيض : إحداهما تغترف من تاريخها ، والأخرى تغترف من أوعية الغرباء ، والأولى ترى طريق النهوض فى استرجاع الماضى ، والثانية تطرح ماضيها وراء ظهرها مشدودة البصر نحو مستقبل جديد يولد ، الأولون يحسبون على اليمين الذى يؤثر استنبات ثقافته وحضارته من تربته ، والآخرون يحسبون على « اليسار » الذى يقبل شجرة الثقافة والحضارة مأخوذة من خارج حدوده لتشتل فى أرضه ، والحق أن صاحبنا -

كما يقول د . زكى نجيب محمود - وهو يقلب النظر فى هذه المواقف لم يستطع أن يرى أملا فى أى من الجناحين ، فالميمنة كما رآها ، قمينة بأن تفلت منها قوة العصر ، والميسرة - كما رآها أيضا - قد تستتبع أن يفقد المواطن قوة تاريخه ، وأما موطن الرجاء فيما تصور ، فهو ذلك **الوسط** الذى تجمعت فيه جماعة الكتاب الكبار جميعا »(٨) .

ومن أبعاد الفرق بين روح العقل النقدى وبين روح الموقف الوسطى الذى يقفه زكى نجيب محمود أن النقد الفكرى عنده إنما هو نقد لغوى لابطال المقولات النظرية نفسها . من المؤكد أن زكى نجيب محمود كان على يقين منذ أواخر الأربعينيات بأن الحياة الفكرية العربية بحاجة إلى مراجعة تتناولها من الأساس . إلا أن دعوته للانتقال من عصر فكرى عربى قديم إلى عصر آخر لم تصل بين النقد اللغوى وبين نقد التصورات الكلية العقلية ؛ وصارت الثورة الفكرية فى نظره ثورة من أجل « التدقيق » اللغوى و« التوضيح » اللغوى . فمن اللغة تبدأ ثورة التجديد الفكرى . وهو إذ يقول : « لست أتصور لأمة من الأمم ثورة فكرية كاسحة للرواسب ، إلا أن تكون بدايتها نظرة عميقة عريضة تراجع بها اللغة وطرائق استخدامها ، لأن اللغة هى الفكر ، ومحال أن يتغير هذا بغير تلك »(٩) . لذلك حين نهض العرب من ظلام الجاهلية **ظهر** الكتاب الكريم وحين

أرادت أوروبا أن تنهض من ظلام العصور الوسطى رفعت لواء « اللغة الواضحة »(١٠) . إذن البحث في فلسفة اللغة إنما هو بحث حاسم ليكون البحث عن صيغة فكرية عربية جديدة ركنا ركينا لأى تفكير عربى جديد . تطوير الفكر العربى مرهون بتطوير اللغة العربية . والثورة الفكرية العربية مستحيلة بغير معاودة النظر في اللغة العربية السائدة . لكن هل يمكن أن يرتج بنيان الفكر الفلسفى العربى لمجرد تحديد معانى اللغة وتراكيبها ؟ أظن أن عباس محمود العقاد كان على حق مبين حينما رأى في زكى نجيب محمود أديبا للفلاسفة ، ذلك أن تجديد الفكر العربى عنده إنما هو في جوهره تجديد أدبى يعيد ترتيب أو يعيد تنظيم أو يعيد بناء الصورة أو الشكل الفكرى . وهو حين ينقد مفارقة اللغة العربية لهذا العالم فإنما يقصد اللغة الأدبية لا اللغة الفكرية . إذ يقول وإذا أراد العربى « تقويم قطعة أدبية فذلك إنما يكون بالنظر في ألفاظها وتركيب تلك الألفاظ قبل أن يكون بالبحث عن المضمون وما يستثير فيه من أضواء وظلال »(١١) .

ومن الضرورى حقا أن ننتقل بلغتنا العربية من مرتبة الجمال وجرس الألفاظ الفاتنة إلى حصيلة فكرية عربية جديدة نسهم بها في عالمنا الصخّاب بمذاهبه ودعاواه . من الضرورى أن نتحول من اللفظ الجميل إلى اللفظ الدال ، من جرس اللفظ إلى مدلوله . الا أن التحول اللغوى شرط ضرورى للتحول الفكرى لكنه لا يرقى إلى أن يكون مدار التحول الفكرى العربى المعاصر في عمومه . أما هذا المدار ففى ظنى أنه يتجاوز الحدود الضيقة لسلامة الشكل إلى المضامين الفكرية نفسها بكل ما تحويه من مقولات ومصطلحات ومفهومات راسخة لابد من إعادة النظر فيها جملة وتفصيلاً ، شكلاً ومضموناً ، هذا وإلا فسوف يبقى الشعر إلى فترة مقبلة طويلة الفضيلة العربية التاريخية الوحيدة وسوف نبقى في دنيا الفكر متخلفين .

ولا يعنى كل ما أسلفناه من نقد أن زكى نجيب محمود ليس بفيلسوف وإنما جاء إضافاته الجديدة في ميدان الفلسفة العربية المعاصرة محدودة منذ عقد الخمسينيات على وجه التقريب بحدود لا زالت تعرقل مسيرة العقل النقدى وتنحدر « بنقد الفكر » إلى حضيض المحاق . كان زكى نجيب محمود واعيا تمام الوعى بأن « نقد الفكر لم يعرف قط طريقه إلى حياتنا الثقافية » (١١) . عرفت حياتنا الثقافية نقداً اسمه النقد الأدبى لكنها لم تعرف « نقد الفكر » إلى الآن وذلك لسبب جوهرى وهو أن الفكر العربى بنى معظمه على مقدمة أو مقدمات يحيط بها شىء من التقديس أو من التوقير بحيث لم يتيسر للمفكر العربى أن يشكك فيها بحرية أو يرفضها بحرية . وقد لازم زكى نجيب محمود هذا الأمر ، أى حتمية المرجعية الدينية منذ زمن بعيد وليس كما يصرح في فترة متأخرة(١٢) .

كان قد أتيح لزكى نجيب محمود منذ أول موضوع خطه قلمه سنة ١٩٢٧ (أو ١٩٢٨) وهو لا يزال طالباً فرصة مكنته من الارتباط المبكر « بالمقدمات الدينية » للفكر . كان أول موضوع خطه قلمه « محاولة لتحليل شخصية الخليفة أبى بكر الصديق ، بقصد الوصول إلى ذلك الجوهر في شخصيته » (١٣) . وما حدث له أو ما أراد لنفسه هو التعديل المستمر على تعاقب المراحل في موقفه من الدين والتراث . ولم يكن تجديد الفكر العربى (١٩٧١) إلا علامة على تحول جديد في الموقف من الدين والتراث . على أنه لم يتحول قط إلى تطبيق التحليل المنطقى على النصوص الدينية . ولو فعل لوجد الكثير من الأفكار الجديدة . إذ يقول جاك بيرك :

هذا العمل [أى التحليل المنطقى للقرآن] لم يقم به أحد حتى الآن بالإضافة لمقاربات أخرى يشير إليه بحثى إن جاز التعبير من جميع الجوانب . ولماذا ندهش ؟

فالعرض القرآنى المرتبط بمفهومى البيان و التفصيل واللذين يتضمنان « التعبيرية » و« التمفصل » أقول إن العرض القرآنى يجاوز حقا العلوم التى عادة ما تطبق عليه ، أى أن الدراسة

زكى نجيب محمود وخرافة الخرافة

المعجمية والنحوية ، بل والخطابية ، لا تكفى . فحتى عالم كالزمخشرى التزم اغلب الوقت بحاشية المفردات وابعد ما وصل إليه هو مجموعات المفردات . وما اندر هؤلاء الذين يهتمون من المفسرين المعاصرين بتعليل ترابط الآيات فيما بينها (ت . ب . عاشور) أو بتعليل آثارها الأسلوبية حينما تنتظمها جداول (سيد قطب) . وفى الحالين ، يبقى التقييمان ؛ وإن قاما على فهم عظيم للغة ، على شىء من الذاتية ، وفيما يختص بالاستشراق ورغما عن بعض المقاربات السميوطيقية(١٤) فالاستشراق لم يحدد البؤر المركزية ـ فيما نعلم ـ لا من ناحية التصنيف ولا من ناحية النظام .

وسوف نظل إذن محصورين فى حدود التقريب حول مواضيع هى فى نظرنا مواضيع جوهرية ما لم يأت التحليل المنطقى الحديث الذى من وظيفته على سبيل المثال أن يقيم تحويلات إلى لغة كلفة بيانو المنطقية لتكمل على وجه الدقة الملاحظة الكيفية »(١٥) .

والمقصود من التحليل المنطقى الحديث ما طرأ على علم المنطق من تحديث منذ نحو القرن من الزمن على وجه التقريب . الا أن المؤلفين العرب المعاصرين غالبا ما يفتقرون إلى التمرس بأساليب المنطق الرياضى حتى يستطيعوا أن يستخلصوا النظريات الجديدة فى مجال تطبيقه على مختلف نطاقات القول سواء اكان قولاً دينياً او اخلاقيا أو ميتافيزيقيا أو مثاليا أو قوميا أو علميا . زد على ذلك ان منطق أرسطو هو صاحب السيادة فى الفلسفة العربية منذ أمد بعيد وأن بعض الفقهاء المسلمين انكروا منفعة المنطق وحرموا الاشتغال به (١٦) .

وكيف يطبق زكى نجيب محمود فلسفته المنطقية فى مختلف علوم الدين وهو يستعير موقف الغزالى السلبى من المنطق . إذ لم يفت الغزالى أن يحذر من آفات قد تنجم من الرياضة والمنطق ، « فقد تعجبنا الدقة العقلية التى نراها فى الرياضة والمنطق ، واليقين الذى ينتهيان إليه ، فنتوهم ان هذا نموذج لجميع اقوال الفلاسفة مهما اختلفت موضوعاتها ، وعندئذ نظن اليقين بما ليس من اليقين ، بل قد يأخذنا الإعجاب بدقة الفلاسفة كما تتبدى فى علومهم الرياضية والمنطقية ، ثم يبلغنا عن بعضهم الكفر فنكفر معهم ، إيمانا منا بأنهم اصحاب حق يقينى ودقة معصومة من الخطأ »(١٧) فوقف زكى نجيب محمود الموقف الشائع السائد القائل بأن المنطق خطر على سلامة العقيدة عند المؤمن . أو قل إنه اضمر هذا الموقف ولم يصرح به تمام التصريح . وعلى أى حال فللسهروردى فتوى أفتى بها سائلا سأله عن رأى الدين فى الاشتغال بالمنطق تحصيلا وتعليماً ، فأجاب السهروردى قائلا : « وأما المنطق فهو مدخل الفلسفة ، ومدخل الشرشر» . وأما السيوطى فيحرم الاشتغال بالمنطق ، قائلا عن نفسه : « كنت فى مبادىء الطلب قرات شيئا فى علم المنطق ، ثم القى الله كراهته فى قلبى ، وسمعت أن ابن الصلاح السهروردى أفتى بتحريمه ، فتركته لذلك » . كما تصدى ابن تيمية للمنطق ورأى فيه خطرا على تقاليد الإسلام وشن عليه هجوماً عنيفا ، فى بعض مؤلفاته ، ولا سيما فى كتابه الشهير الرد على المنطقيين .

والأمر المهم فى سياق حديثى هذا عن طبيعة العلاقة بين فلسفة المنطق وبين الدين عند زكى نجيب محمود هو أن نلحظ كيف أنه حين أخذ المنطق الرياضى الحديث من التراث الاوروبى المعاصر ، لم يخطر بباله أن يطبقه على مختلف معطيات التراث الدينى القديم والحديث والمعاصر ، إيمانا منه بأن لا شأن للرياضة والمنطق بالدين . فمن المعروف أن علوم الرياضة تنظر إلى الكم وينظر المنطق فى طرق الأدلة ، مما لا يمس العقائد الدينية فى مضموناتها ، ودقة الرياضة والمنطق غير ملزمة فى نطاق العقائد الدينية . وكان مشكلة علاقة الإنسان بالله مشكلة كادت « تستقر فى نفوسنا على حلول نستقر عليها فى حياتنا السلوكية »(١٨) وأصبحت بلا أى بعد نظرى ـ منطقى ـ

رياضى فى الوقت نفسه الذى ساد فيه علماء وفقهاء جعلوا دراسة الكتاب الكريم دراسة لفظية تعيد الرواية حفظا ، كما قال التوحيدى فى علماء عصره(١٩) .

وهكذا جعل زكى نجيب محمود الدين موكولا إلى الإيمان والعلم موكولا إلى العقل دون أن يحاول لحظة أن يمد قوانين الفلسفة المنطقية التى ناصرها لتتدخل فى شئون الدين ، ولم يستطع على هذا أن يضيف إلى العقيدة الإسلامية أبعاداً فلسفية . بل امتزجت عنده العقلانية بموقف سلفى معتدل . فهو يقول :

« فنركز على الجانب العقلانى من جهة ، وعلى الجانب السلفى المعتدل من جهة أخرى ، لاستطعنا بأولهما أن نواجه عصرنا وهو عصر العلوم القائمة على عقل صرف متكئين فى الوقت نفسه على أصول الشريعة الإسلامية والدراسات اللغوية والنحوية والفقهية التى هى قوام السلفى . على أن تكون هى السلفية التى تجعل للعقل نصيبه من التأويل كلما اقتضت الحاجة إلى تأويل ، أقول إننا لو استطعنا الجمع بين هذين المحورين ، لكان لنا بذلك أسس رفع الماضى فى أسس العلاقات الإنسانية ـ علاقة الإنسان بالإنسان وعلاقة الإنسان بالله ومسايرة للعصر فى علومه واتجاهاته الفكرية ، لا سيما فيما يتصل بالاقتصاد والسياسة »(٢٠) .

وأغلب الظن أن سلفية زكى نجيب محمود إنما هى شكل محتواه الفلسفة المنطقية وما نطق به لسانه من اعتدال سلفى لا ينبىء ـ كما تصور البعض ـ عن اعتقاد الرجل فى السلفية . لا لأنه مفكر منافق وإنما لأن التراث العربى والإسلامى عنده لا يجاوز حدود الشكل الأمر الذى يجعل الفكر العربى القديم زينة تزدان بها مقولاته الحديثة . ولعله قد ذهب فى تمييزه بين الشكل التراثى وبين المحتوى الحديث إلى الحد الذى يجعلنا نقول إنه فى الظاهر من أنصار المعتزلة وفيما بطن وضعى منطقى . وهو يتظاهر فى **تجديد الفكر العربى** بمناصرة مذهب المعتزلة ولا يعتقده على وجه اليقين . وإذا كشف اعتزاله ، ظهر له ولنا مذهبه الغربى الأصلى المنطقى . فلو تمنطق فى العقيدة لتزندق ، كما يقولون . وليس زكى نجيب محمود سلفيا لسبب أساسى وهو أنه يرى أن « هذا التراث كله بالنسبة إلى عصرنا قد فقد مكانته ، لأنه يدور أساسا على محور العلاقة بين الإنسان والله ، على حين أن ما نلتمسه اليوم فى لهفة مؤرقة هو محور تدور عليه العلاقة بين الإنسان والإنسان »(٢١) .

ومن ثم يرفض زكى نجيب محمود سلطان إشكالية الإنسان والله الماضية على إشكالية الإنسان والإنسان الحاضرة لأنه سلطان يصنع فكراً ميتاً لا فكراً حياً جديداً .

وأنى لأسلم كما يسلم الكثيرون غيرى أن زكى نجيب محمود واحد من أعلام التجديد الفكرى العربى منذ الطهطاوى إلى يومنا هذا ، حاول بطريقته الخاصة أن يوفق بين التراث والعصر كما سبق أن حاول محمد عبده المحاولة نفسها وكما سبق أن حاول الكثيرون غيرهما من أمثال عباس محمود العقاد وطه حسين وتوفيق الحكيم ونجيب محفوظ ولويس عوض الذين ينتمون جميعا إلى جوهر الروح العربية الثنائى منذ تأسيس الإمام الشافعى للأيديولوجية الوسطية .

الهوامش :

(٠) د . زكى نجيب محمود ، **تجديد الفكر العربى** ، دار الشروق ، ١٩٩٣ ، ص ٩٩ .

(١) د . زكى نجيب محمود ، **قيم من التراث** ، دار الشروق ، ١٩٨٩ ، ص ١٢٠ .

(٢) المصدر نفسه ، الصفحة نفسها .

(٣) المصدر نفسه ، ص ١١٨ .

(٤) د . زكى نجيب محمود ، **قشور ولباب** ، دار الشروق ، ١٩٨١ ، ص ١٦١ .

(٥) المصدر نفسه ، ص ١٦٢ .

(٦) د . زكى نجيب محمود ، **قيم من التراث** ، دار الشروق ، ١٩٨٩ ، ص ١٢٢ .

(٧) المصدر نفسه ، الصفحة نفسها .

(٨) د . زكى نجيب محمود، **حصاد السنين** ، دار الشروق ، ١٩٩١ ، ص ١١٦ .

(٩) د . زكى نجيب محمود ، **تجديد الفكر العربى** ، دار الشروق ، ١٩٩٣ ، ص ٢٠٥ .

(١٠) د . زكى نجيب محمود ، **حصاد السنين** ، دار الشروق ، ١٩٩١ ، ص ١٦٥ .

(١١) د . زكى نجيب محمود ، **تجديد الفكر العربى** ، دار الشروق ، ١٩٩٣ ، ٢٤٦ .

(١٢) د . زكى نجيب محمود ، **حصاد السنين** ، دار الشروق ، ١٩٩١ ، ص ٣٠٩ .

(١٣) د . زكى نجيب محمود ، **تجديد الفكر العربى** ، دار الشروق ، ١٩٩٣ ، ص ٥ .

(١٤) د . زكى نجيب محمود ، **حصاد السنين** ، دار الشروق ، ١٩٩١ ، ص ٤١٣ .

(١٥) انظر على وجه الخصوص ما صدر فى ألمانيا بكارلسروهينى ، عام ١٩٨٨ تحت عنوان **علم النحو الوظيفى للعربية فى القرآن** ، للمؤلف بهمانى نجار .

(١٦) جاك بيرك ، **ترجمة معانى القرآن** ، باريس ، سندباد ، ١٩٩١ ، ص ٧٢٧ ـ ٧٢٨ .

(١٧) رابع : ابن الصلاح ، **فتاوى** ، ص ٤٢ .

(١٨) د . زكى نجيب محمود ، **تجديد الفكر العربى** ، دار الشروق ، ١٩٩٣ ، ص ١٦٨ .

(١٩) المصدر نفسه ، ص ٩٦ .

(٢٠) المصدر نفسه ، ص ١٠٠ .

(٢١) المصدر نفسه ، ص ١٤٤ .

(٢٢) المصدر نفسه ، ص ١١٠ .



للفنان : ادجار ديجا

المراجعات

القاهرة — نوفمبر ١٩٩٣ — ١٠٩



طه حسين

مفهوم الذوق الأدبى
عند



وفاء إبراهيم

فى شهر أكتوبر الحالى ، وفى الرابع والعشرين منه ، تحل بنا الذكرى العشرون لرحيل عميد الأدب العربى الدكتور طه حسين عن دنيانا .. وإحياءً منا لذكراه نبعث واحدةً من أفكاره ، أو قُل نبعث أنفسنا بواحدة من أفكاره .

وقد رأينا فى فكرة الأستاذ العميد عن « الذوق الأدبى » أنها من الأفكار المنهجية والتعليمية التى لا تبلى على مر الدهر ؛ ففيها منهجُ تربية الحس الأدبى ، والطريق إلى سلامة ومتانة تركيبه ، والتنبية على سبيل درء الفساد عنه ، لذا كان حديث الدكتور طه حسين عن « الذوق الأدبى » بمثابة وصية ثقافية كبرى من الخير أن نذكره بها فى ذكراه .

اللغة والذوق الأدبى

يرى الدكتور طه حسين أن من شأن اللغة السائدة أن تخلق نوعا من الذوق الأدبى العام . وهذا المدخل يقود إلى ثلاث حقائق :

١ ـ إن تاريخ اللغة لا يفرض ذوقا أدبيا واحدا ، طالما أن تاريخ اللغة هذا يشهد على تطور اللغة وتجددها من عصر إلى عصر ؛ ومن ثم يكون لكل عصر ـ بحكم لغته ـ ذوقُه الأدبى الخاص به .

٢ ـ على أن ذوق كل عصر لا يقوم جزيرةً منعزلة عن ذوق كل عصر آخر ، بل ثمة تواصل بين أذواق مختلف العصور ، وهو تواصل مؤسس على الانتقاء والاستصفاء ، «ذلك أنا لا نقطع الصلة بين قديمنا وحديثنا ، وإنما ... نستمد الحياة من قديمنا على أن نضيف إليه من الحديث ما يتيح له التخصب والإثمار ... فنستبيح لأنفسنا عصور اللغة كلها ، نستخلص صفوها ، ونضيف إليه صفو العصر الحديث ، فنجد من ذلك شرابا عذبا يبعث فينا القوة والحياة»(١) .



٣ ــ ومن ثم يجب أن ننفى عن الذوق الأدبى أمرين : أحدهما أنه ليس ذوقا «تابعا» لعصر من العصور أو هو وقف على عصر من العصور ؛ والآخر ، أنه ليس ذوقا « تراكميا » وإنما هو « تفاعلى » ، يقوم الانتقاء فيه على وعى كامل بتاريخ اللغة كله ؛ فذوق اللغة ذوق تاريخى .

ثانيا : ــ الثقافة والذوق الأدبى

وإذا كانت اللغةُ ــ بكل تاريخها ــ ضالعةً فى تشكيل الذوق الأدبى ، فإن للثقافة ــ أيضاً ــ دورا هاما فى تشكيل هذا الذوق .. والثقافة ــ على خلاف اللغة ــ لا تشكل هذا الذوق الأدبى من الداخل فقط ــ أى انطلاقا من اللغة المحلية أو الإقليمية ــ بل ومن الخارج أيضا ، انطلاقاً من آداب الأمم الأجنبية عنا وذوقها الأدبى الخاص بها . فالذوق الأدبى لابد أن يولد من صميم بنية الأدب الذى هو ــ بحكم طبيعته ــ « شديد الحاجة إلى المقارنات والموازنات »[٢] ؛ وهى موازنات ومقارنات تنفتح بنا على أدب الآخرين من مختلف الأمم .

وهكذا نجد للذوق الأدبى رافدين : رافدا يمده من تاريخ اللغة ، وآخر يمده من الثقافة .. الأول يعمق علاقته بالكلمة ، والثانى يوسع من دائرة اهتماماته وموضوعاته . ومن ثم يتشكل الذوق الأدبى من خلال شمول المعرفة بآداب الإقليم أو الأمة مع الإلمام بآداب الأمم الأخرى ، بل وبعلوم أخرى ؛ إذ كيف تستطيع أن تفهم قول (أبى نواس) :

فقل لمن يدعى فى العلم فلسفةً حفظت شيئا وغابت عنك أشياء إذا لم تعرف أنه يريد النظام؟[٣] فإذا عرفت أنه يريد النظام ، فأنت فى حاجة إلى أن تعرف من النظام ، ولِمَ عرَّض به أبو نواس . وسترى أن النظام كان من المعتزلة الذين يقولون إن صاحب الكبيرة مخلد فى النار . وإذا كان شربُ الخمر كبيرة فصاحبها مخلد فى النار . وإذن فأنت فى فلسفة النظام ، وأنت متعمق فى فلسفة المعتزلة ، وأنت مضطر إلى ذلك اضطرارا ، مضطر إلى أن تدرس التوحيد واختلاف أهل السنة والمعتزلة فيه ، لتفهم خمرية من خمريات أبى نواس »[٤]

ثالثا : ــ الاتجاه الموسوعى فى تشكيل الذوق الأدبى وتعريف الأدب :

وقد يقول قائل إن تشكيل الذوق الأدبى على قاعدة « تاريخ اللغة كله » و «الثقافة» ، إنما يعنى عدم تيسر مثل هذا الذوق إلا لمن وجد من نفسه قدرة على الموسوعية فى التحصيل والفهم ، فيكون إمكان هذا الذوق قد تعلق أمره على شرط استحالة .

هذه نظرة هيابة ، فرٌ منها ـ فى وجلها ـ أن ترى « الممكنات » فى غمرة إشفاقها من المستحيلات . إذ يلفتنا الدكتور طه حسين إلى أمرين ، وكلاهما يأخذ بيدك إلى طريقه تيسير الإمكان :

الأول : ــ إن التكوين الموسوعى للذوق الأدبى لا مناص منه ، ولا يستقيم مفهوم الأدب مع غيره ، ذلك أن طه حسين يقف بنا أمام تعريف للأدب يقول إنه العلم بمأثور الكلم ـ من شعر ونثر ـ وما يتصل بذلك من فنون وعلوم تعين على فهمه وتفسيره ونقده[٥] ؛ فالشطر الأول من التعريف ينص على معرفة شعر ونثر اللغة عبر عصورها كلها ، والشطر الثانى من التعريف ينص على ضرورة الإلمام بكل ما يعين على الفهم والتفسير والنقد ، وهذا يعنى الإلمام بفروع من المعرفة مختلفة ، من قبيل الإلمام بلغات أخرى وفلسفات شتى وعلوم بحتة قد تلجىء إليها ضرورةٌ من الضرورات ... إن موسوعية الأدب ذاته هى التى أوجبت موسوعية الفهم والتحصيل .

والثانى : ــ إن تطور الحركة العلمية قد جعل للأدب نصيبا من الاستفادة من « قانون تقسيم العمل » ؛ فقد توفر على النقل من لُغات الآخرين أناسٌ ، وتوفر على الربط بين الأدب والفلسفات أناسٌ ، وتوفر على

بسط أدوات التفسير والنقد أناسٌ ... وقد يسرت جهودُ هؤلاء وهؤلاء عملية التحصيل الموسوعى للأدب وتشكيل الذوق الأدبى المتين .

رابعا : ـ الذوق الأدبى معناه ومصدره عند طه حسين .

وعلى ذلك يكون مفهوم الذوق الأدبى عند طه حسين انه إمتاعٌ جاء بعد امتناع تغلب عليه الفهمُ أو حتى محاولةُ الفهم . فالذوق الأدبىّ ـ إذن ـ متعةٌ تتشكل من خلال عناء المشاركة فى إيجاد معنى للعمل الأدبى. ولا يتأتى الاستمتاعُ إلا من خلال الصراع ضد الامتناع . وهذا يفضى إلى اكتشاف ان الذوق الأدبى على الأصالة لا يكون البته وليد النصوص السهلة اليسيرة ، بل هو نتاج الجهاد مع النصوص الصعبة العسيرة ، وهى تلك النصوص التى لا يعتقل الفهمُ لها معنى إلا بشبكة معقدة من نسيج المعرفة والتحصيل والثقافة ، مع الوعى الكامل بعصر اللغة فى النص بين عصور اللغة المختلفة .

هذا الذوق الأدبى ـ على نحو ما يتم به تحصيله وتشكيله ـ ذو طبيعة مزاج بين العقل والشعور ؛ فهو معرفة ووجدان ، وهو نظر وعاطفة .

وأنت تجد أن محنة الأدب تكون ـ ابتداءً ـ محنةً فى الذوق الأدبى ؛ فالكاتبُ الذى يُقبل على الأدب من غير بابه الموسوعى (= تاريخ اللغة + الثقافة) يروغ من الصعب العسير فلا ينتج إلا السهل اليسير ، ولو كان ذا ذوق أدبى متين لمنعه ذوقُه من هذا الاستسهال وما يُفضى إليه من ابتذال . ثم إن الذوق الأدبى الضعيف داء ينتقل بالعدوى من الكاتب إلى القارىء[٦] .

ولم يكن طه حسين فى تصوره للذوق الأدبى الخلاق مُبدعا له من خيال ، بل لقد كان وجده فى شخص بول فاليرى PAUL VALERY (١٨٧١ ـ ١٩٤٥)[٧] فى فرنسا أيام الطلب فى باريس . وكلُّ مَن يقرأ مقال طه حسين عن بول فاليرى فى «ألوان»[٨] يدرك أن بول فاليرى بشخصه وبتكوينه الثقافى ووعيه اللغوى هو مصدر طه حسين الذى استلهم منه تصور تكوين أو تشكيل الذوق الأدبى الخلاق .

وفى مقال بعنوان « فى الذوق الأدبى »[٩] يضيف الدكتور طه حسين إلى بول فاليرى ثلاثة من مفكرى وأدباء فرنسا فى القرن الثامن عشرهم : مونتسكيو Montjsquieu[١٠] وفولتير[١١] وديدرو[١٢] ، ممن قدموا بشخوصهم وأعمالهم صورة عن كيفية تكوين وتشكيل ذوق أدبى خلاق .

خامسا : ـ الذوق الأدبى وبرامج التعليم :

وقد التمس الدكتور طه حسين تأمين تكوين الذوق الأدبى من خلال العملية التعليمية وبرامج الدراسة فى المدارس والجامعات ، إيمانا منه بأن لابد ـ للذوق الأدبى ـ من ذوق يبعث عليه ويوجهه ويضع له الضمانات . فالتعليم ـ ومعه برنامج معين ـ هو الكفيل بتهيئة ذوق ما قبل الذوق الأدبى . ويكشف الدكتور طه حسين عن ذلك بوضوح لكل مَنْ يقرأ كتابه « مستقبل الثقافة » ؛ إذ نجده منذ الفصل الثالث والثلاثين يضع خطة البرنامج التعليمى الذى يكفل للطالب تحصيل أساسيات بناءِ الذوق الأدبى ، من وعى باللغة العربية عبر عصورها ، وتحصيل لعدد من اللغات كفيل بفتح أبواب الحضارات الأساسية الفاعلة فى الثقافة الإنسانية ، فيدعو إلى دراسة اليونانية واللاتينية ، ثم الفرنسية والإنجليزية ، وكذلك واحدة من أهم اللغات الشرقية ممثلة إما فى الفارسية أو العبرية : هذا إلى جانب العلوم الشارحة أو المفسرة للدين والنفس والطبيعة[١٣] .

فالتعليم ضرورةٌ لتحصيل لبنات بنية الذوق الأدبى ؛ هذا إلى إلحاح الدكتور طه حسين على ضرورتين أخريين لسلامة الذوق الأدبى واستقامة بنائه : الحرية والدعم .. حريةٌ لا يُحال فيها



بين الفكر وخواطره ، ولا بين القلم والتعبير . ثم دعم ـ مادى أساسا ـ وذلك حتى لا يكون فقر الكاتب الجيد الناشىء حائلا بينه وبين الوصول إلى الناس عن طريق النشر .

وبهذه الضرورات ـ أو قل الضمانات ـ الثلاث ، يكون وجود الذوق الأدبى القويم مؤشرا دالا على الرقى الحضارى فى البلاد ؛ إذ غدا الذوق الأدبى « اسم جنس » تندرج تحته أنواع من النهضات ومظاهر من الرقى فى العلم والسياسة والأخلاق .

سادسا : ـ الذوق الأدبى بين الموضوعية والذاتية :

وقد يقول قائل إن من شأن الخطة التى يتعهد بها الدكتور طه حسين تربية الذوق الأدبى أن تجعل منه حسا عاما يكون فيه الكل سواء .. أليس فى ذلك إسقاط للفروق الفردية وإغفال لها وضربُ صفح عما يمتاز به الواحدُ عن غيره من الناس؟

لم يغب أمر هذا عن عميد الأدب العربى . لذلك تراه يقسم الذوق الأدبى ذوقين : عاما وخاصا :

١ ـ فأما الذوق العام فهو ما يخلقه فى كل الناس التعليمُ المشترك والحياةُ المشتركة والبيئة المشتركة . ويمكن القول بأن هذا الذوق العام ذو طابع قومى ، ذلك « لأن هناك ذوقا فنيا عاما يشترك فيه أبناء الجيل الواحد فى البيئة الواحدة وفى البلد الواحد ، لأنهم يتأثرون بظروف مشتركة تطبعهم جميعا بطابع عام يجمعهم ويؤلف بينهم»(١٤) . هذا ذوق الأمة فى عصر من العصور .. وهو ما يمثل الجانب الموضوعى المشترك والمتفق عليه فى الذوق الأدبى . ومن ثم يمكن أن تتأسس ـ على هذا الجانب الموضوعى المشترك ـ مقاييس عامة وأحكامٌ كلية . غير أن من الخطأ القول بثبات هذا الشق الموضوعى من الذوق الأدبى ، إنما هو مرآة تعكس ذوق الأمة فى مرحلة من مراحل تطورها أو تدهورها ؛ لذلك كان هذا الجانبُ عاما لكنه أيضا مرحلى أو مؤقت أو متغير .

٢ ـ وأما الذوق الخاص فهو ذوق « متأثر بالشخصية الفردية أو هو مظهر ومرآة يُمثلها تمثيلا صادقا يستبد به الفردُ ، أو يكاد يستبد به لا يشاركه فيه أحدٌ غيره»(١٥) . هنا تلعب الفروق الفرديةُ دورها فى تفريد الأذواق الخاصة داخل دائرة الذوق العام . كما أن هذا الجانب الخاص من الذوق هو الذى يُضفى على « الذوق » صفة الذاتية والاختلاف .

وتقوم خبرة التذوق الفنى الخصبة وخبرة للإبداع الفنى الجادة على أنماط مختلفة من العلاقة بين العام والخاص من جانبىّ الذوق ، سواء أكانت العلاقة «توترا » أو « صراعا » أو « جوارا » أو « انسجاما » .

غير أن أهم عائد يمكن أن يعود على الحياة الأدبية فى ظل علاقة الشد والجذب القائمة بين الذوق العام والذوق الخاص ، هو جعل الواحد منها رقيبا على الآخر ناقدا له ، فيكون من ذلك منع كليهما من الجمود والترويد دون التجديد ، فالذوق العام ظاهرة اجتماعية فى تجدد ضاغط على الذوق الخاص ؛ والذوق الخاص فى تفتح ناقد للذوق العام ؛ فالعامُ يحمل الخاص على التجديد ، والخاص لا يفتر عن تقويم العام . وبين تجديد العام للخاص ، وتقويم الخاص للعام ، يظفر الأدبُ دوما بحياة خصبة مثمرة ■

الهوامش

١ ـ د . طه حسين « حديث الأربعاء » الأعمال الكاملة . المجلد الثانى . ص ٥٩٨ ـ دار الكتاب اللبنانى ـ بيروت ١٩٧٣ .

٢ ـ د . طه حسين . فى الأدب الجاهلى . الأعمال الكاملة ، المجلد الخامس . ص ٢٠ ـ ٢١ .

٣ ـ إبراهيم بنُ سيار النظّام (ت ٢٣١ هـ) ، احد فرسان أهل النظر والكلام على مذهب المعتزلة .

٤ ـ د . طه حسين . فى الأدب الجاهلى . الأعمال الكاملة . المجلد الخامس . ص ٣٢ ـ ٣٣ .

٥ ـ المصدر السابق . ص ٣٠ وما بعدها .

٦ ـ راجع : د . طه حسين . خصام ونقد . الأعمال الكاملة . المجلد الحادى عشر . القسم الأول ص ٥٢٩ وما بعدها .

٧ ـ شاعر وأديب فرنسى ، مؤلف « بارك الصغيرة » La Jeune Parque (١٩١٧) .

٨ ـ أنظر : د . طه حسين . ألوان . الأعمال الكاملة . المجلد السادس . ص ٤٣٣ ـ ٤٤٦ .

٩ ـ أنظر : د . طه حسين . من أدبنا المعاصر . الأعمال الكاملة . المجلد الثانى عشر ، القسم الأول ، ص ٣٣٢ ـ ٣٥٠ . .

١٠ ـ مونتسكيو (١٦٨٠ ـ ١٧٥٥) ، سياسى وفيلسوف وأديب فرنسى ، مؤلف « رسائل فارسية » Lettres Persanes (١٧٢١) ، ثم كتابه الموسوعى « روح القوانين » (١٧٤٨) .

١١ ـ ڤولتير Voltaire (١٦٩٤ ـ ١٧٧٨) ، أديب وفيلسوف فرنسى مشهور . من ابرز أعماله « رسائل فلسفية » Lettres Philosophiques (١٧٣٤) و « القاموس الفلسفى » dictionaire Philosopique (١٧٦٤) .

١٢ ـ ديدروت Diderot (١٧١٣ ـ ١٧٨٤) ، أديب وناقد وفيلسوف فرنسى ، وهو أحد كتاب « الموسوعة » . من أشهر أعماله « تاملات حول تفسير الطبيعة » (١٧٥٤)

١٣ ـ انظر : د . طه حسين . مستقبل الثقافة . الأعمال الكاملة المجلد التاسع . ص ٢٥١ وما بعدها .

١٤ ـ د . طه حسين . حافظ وشوقى . الأعمال الكاملة . المجلد الثانى عشر ، القسم الأول . ص ٢٨٧ .

١٥ ـ نفس المصدر . ص ٢٨٨ .



طه حسين وشهود العصر



فتحي عبد الله

فكان مشروع طه حسين النهضوى ابناً طبيعياً لحركة المجتمع المصرى ، وكان انعكاساً لطموح الرأسمالية الوطنية التى كانت تبحث لنفسها عن وجود حقيقى من خلال السيطرة على أدوات الإنتاج وما يستتبع ذلك من إقامة هياكل صناعية ومعامل صغيرة تشارك كلها فى صياغة مشروع مصرى نهضوى ، كان عليه أن يناقش الخطاب الثقافى والمعرفى الذى يكرس لتبعية الدولة المصرية للباب العالى .. وما يفرض هذا من سياسات على الصعيد الدولى ؛ من حسر دور مصرفى كونها مخزناً للمواد الطبيعية والعمالة الرخيصة؛

ومشروع طه حسين يعتمد على مركزين :

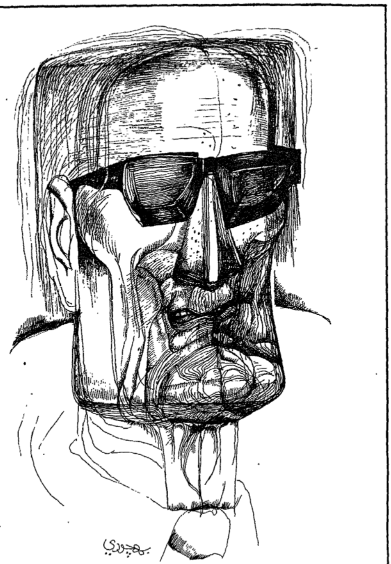
الأول .فى اعتبار مصر جزءاً من حوض البحر الأبيض المتوسط ، وأكثر من هذا فإنها إحدى الدول القلائل التى شاركت فى صناعة ما يسمى بثقافة هذا الأبيض المتوسط .

والثانى فى نفى الوحدة القائمة على اللغة أو الدين وإنما المصلحة المادية هى التى تخلق التكتلات السياسية والاجتماعية .

وقد تجلى هذا فى كتابات كثيرة وخاصة كتاب « مستقبل الثقافة فى مصر » والذى يُعد بياناً سياسياً وتقريراً عملياً فى الوقت نفسه لهذا المشروع .

وقد احتفلت « الأوبرا » أخيراً من خلال « متحف طه حسين » بالذكرى العشرين لرحيل عميد الأدب العربى

وقد شارك فى هذا الاحتفال د . جابر عصفور ، الشاعر أحمد عبد المعطى حجازى ، إدوار الخراط ، حمدى



السكوت ، سامى خشبة ، شكرى عياد ، عبد القادر القط ، عز الدين اسماعيل ، كامل زهيرى ، محمد زكى العشماوى ، محمود أمين العالم ، منى أبو سنة ، وغالى شكرى وقد شارك بالعزف على البيانو الفنان عمر خيرت من مؤلفاته الموسيقية ومن مؤلفات أبو بكر خيرت . والقى كلمة المتحف نبيل فرج .

قال شكرى عياد : الاحتفال بذكرى طه حسين مناسبة طيبة لإعادة طرح مشروع النهضة العربية ، لقد قام مشروع النهضة على اعتراف صريح ، وشجاع بتخلف العرب والمسلمين عن ركب الحضارة العالمية . وكان هذا المشروع فى جوهره محاولة عقلانية لمعرفة أسباب التخلف والأخذ بأسباب التقدم كان التحديث ضارباً بجذوره فى القديم وكان أعلامه ناشئين فى الأزهر ، من رفاعة الطهطاوى إلى طه حسين وحتى الذين تعلموا فى المدارس الجديدة مثل محمد حسين هيكل نهلوا فى شبابهم من منابع الثقافة العربية القديمة ، ليس فى وسع أحد أن ينكر أن قادة النهضة تأثروا بالثقافة الغربية إلى حد الافتتان أحيانا إلا أنهم اشتغلوا بدراسة الأدب العربى والفكر الإسلامى ، فقد نزعوا ثوب القداسة عن هذا الأدب وهذا الفكر ونظروا إليهما على أنهما نتاج بشر تأثروا بمختلف جوانب الحياة ، واختلفوا فى اجتهاداتهم اختلافاً كبيراً

وأصبح من واجبنا نحن أيضا أن نجتهد لنجارى تطور الحياة فى زمننا . إن تراث هذا الجيل أيقظ الأمة من سباتها الطويل والذى جاهد من خلال تجديد الأدب والعلم لتجديد حياتنا الاجتماعية والسياسية كى تشارك بوعى وإيجابية فى بناء عالم اليوم وليس دعاة الانغلاق الذين يتهمون طه حسين ورفاقه بالتبعية للغرب أضر على نهضتنا من دعاة التغريب المحض الذين يتهموننا بالتردد والانتهازية . كلا الفريقين يعيش على فتات الفكر السلفى أو الفكر الغربى ، يجمعون من على موائد هؤلاء الرواد أنفسهم ويضيفون إليها بعض التوابل ، ليهدموا مشروع النهضة من أساسة باسم التراث مرَّة وباسم الحداثة مرة أخرى ، وما هم من التراث فى شىء ولا من الحداثة فى شىء ، ولكنهم قوم يجهلون .



أما جابر عصفور فقال : كانت الحرية والعدل والعقل والعلم أقانيم العالم لدى طه حسين وقد تجلت على المستوى الأكاديمى فكانت منهجاً علمياً جديداً ، منهجا يستبدل بالتصديق الشك وبالاتباع الإبداع وبالتجميع التركيب وبالوصف التحليل وبالقياس على القديم القياس على الحاضر ، وكانت النتيجة معركة الشعر الجاهلى التى بدأت فى منتصف العشرينيات ثم معركة العدل الاجتماعى متمثلة فى « المعذبين فى الأرض » « شجرة البؤس » ، « جنة الشوك » وكانت معارك الفكر منذ الصدام الأول فى مطلع القرن مع جمود المؤسسة الدينية التى استبدلت بالعقل النقل وبالاجتهاد التقليد وانتهاء بالصدام المتكرر مع كل المؤسسات السلطوية التى تتناقض مع قيم الحرية والعقل والعلم والعدل .

أما عبد القادر القط فيرى أنه من أصحاب المواهب الفريدة الذين أنجبهم المجتمع العربى فى مرحلة انتقاله من عصور التخلف والجمود إلى عصر النهضة الحديثة لكى يعبروا عن طبيعة العصر وحاجاته وينشروا الوعى بين الجماهير .

كان من ضرورات النهضة العربية الحديثة فى الفكر والأدب أن يهتدى الأدباء والمفكرون إلى نقطة صالحة يمكن الانطلاق منها إلى الحداثة والتجديد . وهكذا بدأ الشعراء يعودون إلى منابع الشعر العربى الأولى فى عصور ازدهاره وبدأ الدارسون يلتفتون إلى الأدب القديم فيدرسونه بمناهج جديدة .

وطه حسين كان يزاوج بين المنهج التاريخى الذى يعنى بدراسة البيئه وأثرها على المبدع والمنهج النفسى الذى يربط بين الأدب ومبدعه والمنهج الذوقى الجمالى الذى يحاول أن يستشف ما فى النص الأدبى من مظاهر الإبداع الفنى وقد اعتمد أسلوباً جديداً يقوم على البساطة والإفاضة والتعبير عن المعنى بأكثر من وجه فى إطار الإيقاع الموسيقى الذى يقترب أحيانا من موسيقى الشعر .

وقد تميز طه حسين بتعدد المواهب ، فقد شارك فى النقد والدراسة الأدبية والإبداع والترجمة وقضايا الثقافة والتعليم وإن جاءت معظمها فى أسلوب بسيط وفكرة واضحة وقادرة على الإقناع . ولهذا كان له أثر عظيم فى الحياة الجامعية والحياة العامة .

أما محمود أمين العالم فقد قال : فى عام ١٩٣٨ بادر طه حسين فى كتابه « مستقبل الثقافة فى مصر » بصياغة أسئلة عصر النهضة صياغة متسقة وتحديد إجابات عملية لها تتفق مع احتياجات بلادنا وملابسات العصر آنذاك ، فالكتاب فى الحقيقة هو امتداد متطور لمشروع النهضة الذى أخذ يتكامل من كتابات حسن العطار ، رفاعة الطهطاوى ، خيرى الدين التونسى ، واستمراراً فى كتابات الأفغانى ، الكواكبى ، حسين المرصفى وغيرهم . وأستطيع أن أقول إن هذا الكتاب هو امتداد متطور لأرقى ما وصلت إليه عقلانية الفكر العربى الإسلامى عند المتكلمين عامة وعند ابن خلدون بوجه خاص . والحق إن مشروع النهضة لم يكن مجرد أثر من آثار الاحتكاك بالحضارة الأوروبية بل هذا المشروع تتعمق جذوره الموضوعية فى واقع المجتمع المصرى وتتجلى وتبرز معبرة عنه بكل ما كان يحتدم فيه من مصالح وتوجهات وصراعات كما تمتد جذوره الذاتية إلى استلهام نماذج إنسانية وعقلانية رفيعة من تراثنا العربى الإسلامى . وكان طه حسين هو التعبير الإبداعى عن هذه الملاءمة الخصبة بين الأثر الحضارى الغربى والضرورات الموضوعية للواقع الوطنى والاجتماعى .

أما منى أبو سنه فترى فيه رائداً للحواربين الثقافات حيث أرسى قواعد الحوار بين الثقافتين العربية والأوروبية وبالذات ثقافة التنوير من خلال تمثل قيم التنوير الأوروبية وفى مقدمتها قيمة التسامح الثقافى والدينى وهى قيمة

تصلح كأساس لإقامة حوار ثقافى عربى أوروبى ينشد تحقيق وحدة الحضارة الإنسانية أما سامى خشبة فقد قال : التعليم عند طه حسين كما نستخلص شرط لاستكمال حرية المواطن وبالتالى لاستكمال حرية الوطن . فالتعليم المستنير والمنظم شرط لكل من تحقيق الحرية لعقل الإنسان فى أن يبحث عن المعرفة الموضوعية والوعى وأن يختلف مع عقول غيره بشأنها .

أما يوسف الشارونى فيقول : إن إبداعه القصصى كان يعبر عن المرحلة التاريخية التى مرت بها القصة فى الأدب العربى ، التى كانت تتراوح وتتئذ بين السيرة الذاتية والموضوعية الفنية .

ويقرر غالى شكرى : طه حسين هو العمود الفقرى لفكر النهضة المصرية الحديثة فهو الحصيلة الخلاقة لثقافتنا الوطنية منذ رفاعة الطهطاوى . وهو الريادة المبدعة لمشروع التنوير المستمر إلى يومنا . لذلك فليس طه حسين مجرد ناقد أدبى عظيم أو مؤرخ إسلامى كبير أو روائى بصير العقل والقلب . وليس هو أيضا مجرد جسر ذهبى بين الحضارتين العربية والغربية ، وإنما هو قبل ذلك كله وبعده ، صاحب مشروع متكامل للتقدم والنهضة ومن ثم فهو باقٍ فى حياتنا بقاء حاجتنا إلى هذا المشروع ■





ببليوغرافيا (١٨٨٩ - ١٩٧٣)

١٨٨٩ ولد فى ١٤ نوفمبر فى عزبة الكيلو على مسافة كيلو متر من مغاغة محافظة المنيا ، لأب يعمل موظفا فى شركة السكر ، ونشأ نشأة ريفية فقيرة .

١٨٩٥ أصابه الرمد وكف بصره .

١٩٠٢ انتقل إلى القاهرة فى رعاية أخيه الأكبر الشيخ أحمد حسين لكى يلتحق بالأزهر ، بعد أن أتم حفظ القرآن الكريم ، واستمع إلى السير الشعبية ..

١٩٠٨ التحق بالجامعة المصرية القديمة فى أول نشأتها ، وبدأ يتعلم اللغة الفرنسية فى القسم الفرنسى بالجامعة ، ويحضر رسالة الدكتوراه «ذكرى أبى العلاء» .

١٩١٤ نوقشت رسالته «ذكرى أبى العلاء» فى ١٥ مايو ، ومنح درجة الدكتوراه بتقدير جيد جدا . ونشرت الرسالة فى العام التالى ١٩١٥ ، واعتبرت فاتحة مرحلة جديدة فى تاريخ دراسات الأدب العربى فى العصر الحديث .

وفى نوفمبر ١٩١٤ أوفدته الجامعة فى بعثة إلى فرنسا . وتحت اشراف العالم الاجتماعى اميل دوركهايم أعد رسالة عن «الفلسفة الاجتماعية عند ابن خلدون» .

١٩١٧ فى ٩ أغسطس تزوج من الفتاة الفرنسية سوزان التى كانت تدرس معه وتعاونه فى القراءة والكتابة .

١٩١٨ فى يناير نوقشت رسالته «الفلسفة الاجتماعية عند ابن خلدون» .

١٩١٩ عاد فى أكتوبر إلى مصر أستاذا للتاريخ القديم بالجامعة المصرية ، مسلحا بمنهج علمى للتجديد على أساس القديم ، متخذا من الشك الديكارتى سبيلا إلى اليقين .

١٩٢٥ عين أستاذا لتاريخ الأدب العربى فى كلية الآداب ، بعد أن غدت الجامعة المصرية الأهلية أو الشعبية تابعة للحكومة .

١٩٢٨ عين عميدا لكلية الآداب ، وتجدد تعيينه فى ١٩٣٠ .

١٩٣٢ أحيل إلى التقاعد لأنه رفض أن تمنح كلية الآداب الدكتوراه الفخرية لعدد من السياسيين حفاظا على استقلال الجامعة .

وبفقده عمادة كلية الآداب أطلقت عليه الصحافة «عميد الأدب العربى» .

١٩٣٤ عاد إلى الجامعة ، وتولى عمادة كلية الآداب فى ١٩٣٦ إلى ١٩٣٩ .

١٩٣٩ انتدب مراقبا عاما للثقافة بوزارة المعارف .

١٩٤٢ انتدب مديرا لجامعة الاسكندرية عند تأسيسها .

١٩٤٦ رأس تحرير مجلة «الكاتب المصرى» .

١٩٤٩ جائزة الدولة للأدب .

١٩٥٠ فى ١٣ يناير أختير وزيرا للمعارف فى الوزارة الوفدية . وأثناء توليه الوزارة قام باصلاحاته الهامة فى التعليم ، وفى مقدمتها تقرير مجانية التعليم الثانوى والفنى ، وتغذية التلاميذ على نفقة الدولة ، وتوحيد نظام التعليم فى المرحلة الأولية فى مدارس ابتدائية ، وفتح آلاف الفصول الجديدة .

١٩٥٩ حصل على جائزة الدولة التقديرية فى الآداب .

١٩٦٥ حصل على قلادة النيل الكبرى وهى أرفع وسام فى الدولة ، يهدى للملوك ورؤساء الجمهوريات .

١٩٧٣ فى ٢٨ أكتوبر توفى فى فيللا (رامتان) بالهرم ، وخرجت الجنازة الرسمية والشعبية من جامعة القاهرة فى ٣١ أكتوبر .

وفى ١٠ ديسمبر تسلمت أسرته باسمه جائزة الأمم المتحدة لانجازه فى ميدان الحقوق الانسانية .

١٩٨٩ احتلفت وزارة الثقافة وكلية الآداب بجامعة القاهرة بالذكرى المئوية لميلاده . كما احتفلت بهذه المناسبة جامعة المنيا المصرية وجامعة بوردو الفرنسية .

١٩٩٣ فى ٢٦ أكتوبر احتفل المركز القومى للفنون التشكيلية (متحف طه حسين رامتان) بالذكرى العشرين على رحيله فى المسرح الصغير بدار الأوبرا المصرية بالتعاون مع المركز الثقافى القومى .

مؤلفاتـــه :

كتب ما يزيد على خمسين كتابا فى القصة والأدب والتاريخ وفلسفة التربية وترجم كثير من مولفاته إلى اللغات الأجنبية ، وفيما يلى حصر لها :

- ذكرى ابى العلاء — مطبعة الواعظ ١٩١٥
- فلسفة ابن خلدون — ١٩٢٥

وهى الترجمة التى قام بها محمد عبد الله عنان لرسالة الدكتوراه التى قدمها إلى السوربون سنة ١٩١٧ .

- صحف مختارة من الشعر التمثيلى عند اليونان
- قصص تمثيلية لجماعة من اشهر الكتاب الفرنسيين — المطبعة التجارية ١٩٢٤
- قادة الفكر — مطبعة الهلال ١٩٢٥

– حديث الاربعاء	المطبعة التجارية ١٩٢٥
– فى الشعر الجاهلى	دار الكتب ١٩٢٦
– فى الصيف	دار المعارف ١٩٣٣
– الأيام ٣ أجزاء	دار المعارف – الجزء الأول ترجم إلى الانجليزية والفرنسية والعبرية والروسية
– حافظ وشوقى	مطبعة الاعتماد ١٩٣٣
– على هامش السيرة	المطبعة الرحمانية ١٩٣٣
– دعاء الكروان	دار المعارف ١٩٣٤ – ترجم إلى الفرنسية
– من بعيد	المطبعة الرحمانية ١٩٣٥
– اديب	دار المعارف ١٩٣٥ – ترجم إلى الفرنسية
– الحياة الأدبية فى جزيرة العرب	مكتب النشر العربى بدمشق ١٩٣٥
– مع أبى العلاء فى سجنه	مطبعة المعارف ١٩٣٥
– من حديث الشعر والنثر	مطبعة الصاوى ١٩٣٦
– القصر المسحور	بالاشتراك مع توفيق الحكيم – دار النشر الحديث ١٩٣٧
– مع المتنبى	لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٣٧
– مستقبل الثقافة فى مصر	مطبعة المعارف ١٩٣٨ – ترجم إلى الانجليزية
– لحظات	مطبعة المعارف ١٩٤٢
– صوت باريس	مطبعة المعارف ١٩٤٣ – مجموعة قصص تمثيلية
– أحلام شهر زاد	مطبعة المعارف ١٩٤٣
– شجرة البؤس	مطبعة المعارف ١٩٤٤ – ترجم إلى الفرنسية
– جنة الشوك	مطبعة المعارف ١٩٤٥
– فصول فى الأدب والنقد	مطبعة المعارف ١٩٤٥
– صوت أبى العلاء	مطبعة المعارف ١٩٤٥
– عثمان (الجزء الأول من الفتنة الكبرى)	مطبعة المعارف ١٩٤٧
– رحلة الربيع	دار المعارف ١٩٤٨
– المعذبون فى الأرض	دار المعارف ١٩٤٨
– مرآة الضمير الحديث	دار العلم للملايين – بيروت ١٩٤٩
– الوعد الحق	دار المعارف – سلسلة اقرأ ١٩٥٠ ترجم إلى الفرنسية
– جنة الحيوان	مطابع جريدة المصرى ١٩٥٠
– الحب الضائع	دار المعارف ١٩٥١
– من هناك	القاهرة ١٩٥٢
– ألوان	دار المعارف ١٩٥٢
– بين بين	دار العلم للملايين – بيروت ١٩٥٢
– على وبنوه (الجزء الثانى من	دار المعارف ١٩٥٣ – ترجم إلى الفارسية

الفتنة الكبرى)	والاردية
– شرح لزوم مالا يلزم لأبى العلاء المعرى (تحقيق)	دار المعارف ١٩٥٥
– خصام ونقد	دار العلم للملايين – بيروت ١٩٥٥
– نقد واصلاح	دار العلم للملايين – بيروت ١٩٥٦
– من ادبنا المعاصر	الشركة العربية للطباعة والنشر ١٩٥٨
– مرآة الاسلام	دار المعارف ١٩٥٩
– من لغو الصيف	دار العلم للملايين – بيروت ١٩٥٩
– من أدب التمثيل الغربى	دار العلم للملايين – بيروت ١٩٥٩
– أحاديث	دار العلم للملايين – بيروت ١٩٥٩
– «الشيخان» أبو بكر وعمر بن الخطاب	دار المعارف ١٩٦٠
– من لغو الصيف إلى جد الشتاء	الكتاب الفضى ١٩٦١
– خواطر	دار العلم للملايين – بيروت ١٩٦٥
– كلمات	دار العلم للملايين – بيروت ١٩٦٧
– ما وراء النهر	دار المعارف ١٩٧٥
– تقليد وتجديد	دار العلم للملايين – بيروت ١٩٧٨
– كتب ومؤلفون	دار العلم للملايين – بيروت ١٩٨٠
– من الشاطئ الآخر	شركة المطبوعات للتوزيع والنشر ، بيروت ٩٩٠

ترجماته

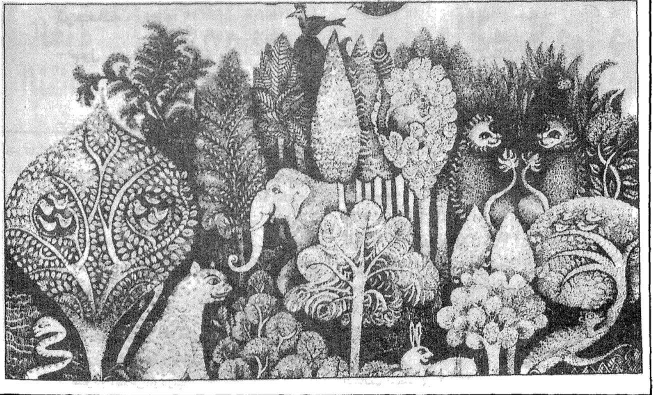
– جول سيمون الواجب	بالاشتراك مع محمد رمضان – مطبعة الجريدة سنة ١٩٢٠ – ١٩٢١ فى أربعة أجزاء .
– نظام الاثنيين	تأليف ارسطو ترجمة عن اليونانية ١٩٢١ – مطبعة الهلال .
– روح التربية	تأليف جوستاف لوبون – ترجمة عن الفرنسية – مطبعة الهلال ١٩٢١ .
– قصص تمثيلية	القاهرة ١٩٢٤
– اندرُوماك لراسين	المطبعة الأميرية ببولاق ١٩٣٥
– من الأدب التمثيلى اليونانى سوفوكليس	مسرحيات الكترا – اياس – انتيجونا – أوديب ملكا – لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٣٩
– زاديج أو القدر لفولتير	الكاتب المصرى ١٩٤٧
– اندريه جيد: من أبطال الأساطير اليونانية	
– سوفوكليس اوديب	الكاتب المصرى ١٩٤٧

ازدهار الإسكندرية

قراءة لتاريخ مدينة الاسكندرية باعتبارها كانت العاصمة الثقافية لعالم البحر المتوسط فى عصورها المزدهرة الذى يرجع إلى نوع تركيبتها السكانية والتعايش والتسامح بين من عاشوا فيها .

فمن كان يتصور أن هذه المدينة التى أنشأها الإسكندر الأكبر عام ٣٣٢ ق . م سوف يتدهور بها الحال لتصل إلى ما هى عليه الآن ؟

لقد كانت الإسكندرية فى ظل البطالمة وفى ظل الرومان العاصمة الثقافية لعالم البحر المتوسط المزدهر حضارياً ، فهى التى حفظت التراث القديم ، ووسعت نطاق المعرفة الإنسانية إلى مستوى لم يظهر له نظير على مدى ألف عام ، كما كانت أكبر مدينة فى العالم بعد قرن ونصف من تأسيس الإسكندر لها ، حيث بلغ عدد سكانها ١٥٠ ألف نسمة ، كانت تحفة من الناحية المعمارية بشوارعها المبلطة ، وميادينها المخططة ، ومبانيها الحجرية الجميلة التى مثلت القصور حوالى ثلثها ، كان بها ستاد ضخم ، ومسرح مدرج ، وحدائق عامة ، ومسلتان ، وبوابات فخمة ، ومعابد مهيبة ، ومتحف عظيم ، ومكتبة مزودة بحوالى ٧٠٠ ألف كتاب ومخطوطة ، وهو أكبر عدد من الكتب عرفه العالم القديم ، وفنار هائل عده القدماء إحدى عجائب الدنيا السبع، فى هذه المدينة ازدهرت الحياة اقتصادياً واجتماعياً وثقافياً ، فيها تمت أول ترجمة للعهد القديم إلى اليونانية ، وفيها تم تجميع أدق طبعات الأدب الكلاسيكى ، كما تم جمع المعلومات



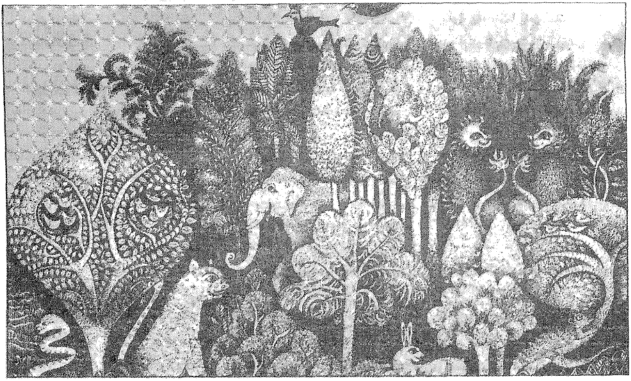
.... وتدهورها

عادل أبو زهره

التى كانت أساساً لواحدة من أقدم الخرائط فى العالم ، فيها تم وضع الهندسة على شكل نظريات ، ومنها خرجت أول فرضية بأن الأرض تدور حول الشمس ، كما تم التوصل بواسطة باحثيها إلى معرفة دقيقة بتشريح الدماغ والقلب والعين .

لقد كان من أهم أسباب هذا الازدهار الأول ، تنوع تركيبتها السكانية ، والتعايش والتسامح بين من عاشوا فيها وترجع أصولهم إلى ما يزيد على ١٢ قومية مختلفة تنافسوا وتعاونوا من أجل حياة أفضل من خلال إدارة جادة ودقيقة لمواردها المختلفة .

ويرجع إلى « محمد على » الفضل الأكبر فى وضع بذور ازدهارها الثانى الذى بلغ قمته فى النصف الأول من القرن العشرين ، حيث عادت الإسكندرية - بعد أفول طويل - مركزاً تجارياً عالمياً ، وأعيد تخطيطها على نمط حديث ، وشهدت نهضة اقتصادية واجتماعية وثقافية ، ظهرت فيها دور شهيرة للصحف ؛ وتأسست فيها فرق مسرحية وأنشئت فيها مسارح هامة ودور للسينما ، وزارتها وعرضت فيها فرق عالمية للمسرح والموسيقى والأوبرا والباليه ، قدمت مواسم كاملة ، كما تكونت فيها فرق فنية ، ازدهرت فيها حركات للأدب وفنون التصوير والنحت والعمارة كما أنشئت فيها حدائق عامة



وعشرات المدارس والمعاهد التعليمية والأنديه الرياضية والاجتماعية والشواطىء والبنوك ، والشركات والمؤسسات التجارية والصناعية ، والمساجد والكنائس والمعابد ، وأقيم فى أحد ميادينها أول تمثال يقام فى مدينة مصرية حديثة هو تمثال محمد على بعد فتوى شهيرة من الشيخ محمد عبده بأن إقامة التماثيل فى الميادين ليست حراماً وظلت الإسكندرية حتى قرب نهاية الستينيات من هذا القرن مدينة نظيفة ، جميلة ومزدهرة ، وكان من أهم أسباب هذا الازدهار الثانى أيضاً تنوع تركيبتها السكانية حيث استوطنها وعمل فيها ما يزيد على ١٥ جماعة بشرية ينتمون إلى أصول قومية ودينية مختلفة ، عاشوا معاً فى إطار من التنافس والتعاون والتسامح والقبول ، وعملوا بجد من أجل حياة أفضل وأجمل ، كما كان من أسباب ازدهارها الثانى أيضاً ذلك المجلس البلدى المكون من مجموعة متنوعة من أكفأ سكانها خططوا لتطورها وأداروا شئونها بكفاءة وبأسلوب ديمقراطى .

ومنذ منتصف الستينيات تقريباً بدأت هجرة الأجانب الجماعية عنها مقابل هجرة من الريف والصعيد إليها . وما كادت مرحلة السبعينيات تنتصف حتى كان الانفتاح وبدأت أموال البترول تتدفق مع أموال أخرى كانت تأتى فى الغالب من أنشطة غير إنتاجية وأحياناً غير مشروعة ، وفى «مولد» ما سمى بالانفتاح بدأت سلطة الإدارة تضعف أمام سطوة المال ، وظهرت عيوب مثل التسيب والإهمال والفساد ، وبدأ تدهور الإسكندرية يبدو واضحا ، بدأت المدينة تفقد طابعها المميز بسرعة ، تدهورت معمارياً ، كما بدأ النشاط الثقافى الجاد ينحسر فيها ، وأحيطت المدينة بحزام من الأحياء العشوائية الكثيفة السكان ، بل وتم تشويه معظم أحيائها المميزة ، ولقد بلغت المدينة قمة تدهورها فى السنوات العشر الأخيرة ، حتى أن زوارها لا يرون فيها الآن غير شوارع وميادين تناثرت فيها أكوام القمامة ، وارتفعت فيها إلى درجة غير محتملة درجة الضوضاء والمخالفات القانونية فى كل مجال .

ولنتوقف الآن أمام بعض الظواهر المحيرة ، مدينة مثل الإسكندرية يزيد عدد سكانها على الأربعة ملايين ، بها جامعة يقترب عمرها من الخمسين عاماً ، وبها معاهد ومراكز للبحث ، وجامعة ناطقة بالفرنسية ، وبالرغم من ذلك لا تصدر عنها صحيفة يومية واحدة أو مجلة ثقافية ذات قيمة .

مدينة بهذا الحجم وبهذا التاريخ لا توجد بها فرقة مسرحية أو فرقة للرقص أو فرقة موسيقية ، أو ستوديو لإنتاج أعمال سينمائية أو تليفزيونية ، ولاتزال تعيش عالة على ما يتم إنتاجه فى القاهرة من صحف ومجلات وأفلام ومسرحيات ومسلسلات وأعمال موسيقية ، وبالرغم من ذلك فإن محافظها الحالى يرى أنها عاصمة مصر الثقافية«مدينة بها كلية للفنون الجميلة منذ ما يقرب من أربعين عاماً ، تخرجت فيها مجموعة كبيرة من المبدعين والدارسين ، وشهدت نهضة فى الفنون التشكيلية منذ الربع الأول من القرن العشرين وعاش وأبدع فيها فى فنى التصوير والنحت مجموعة من ألمع الأسماء من المصريين والأجانب المستوطنين ، ويكفى أن نتذكر على سبيل المثال لا الحصر من المصريين محمد ناجى ، ومحمود سعيد وسيف وانلى ، وأدهم وانلى ومارجريت نخلة ، ومحمود موسى ، وعفت ناجى ، وأحمد عثمان ، وكامل مصطفى ، وحامد عويس ، ومن الأجانب المتمصرين كان هناك ليتساس ، وزانييرى ، وجول بلينت ، وجياكوموسكاليت ، وأتورينوبيكى ، وأنجلو بولو ، وأوسكار تيرنى ، وأونريكو براندانى ، وهمبر ، ولا تزال هذه النهضة التشكيلية مستمرة حتى الآن بواسطة مجموعة من المبدعين الشيوخ والكهول والشباب،هذه المدينة التى شهدت تكوين أول جمعية لهواة الفنون الجميلة سنة ١٩٢٩ وجماعة الأتيليه سنة ١٩٣٢ ؛ وجماعة مصر أوروبا سنة ١٩٤٩ ، كما كانت من أول المدن المصرية التى فكرت فى إنشاء متحف للفن الحديث فى فيلا لأحد أثريائها هو البارون«شارل دى منشه» سنة ١٩٢٦ .

عندما يتأمل المرء هذا التيار القوى المستمر والمتجدد فى مجالات الفنون التشكيلية يقف حائراً أمام هذا التلوث البصرى الذى يخيم على المدينة ، وأمام ذلك القبح التشكيلى الذى أصبح ظاهرة تخترق أبصارنا فى كل أحيائها وشوارعها ، كما يقف حائراً أمام خلو مدينة لديها كل هذه الثروة من الإبداع والمبدعين فى مجالات الفن التشكيلى من متحف للفن الحديث ، فمتحف الفنون الجميلة وهو متحف المدينة الرسمى فى حالة يرثى لها ، ومقتنياته المهداة حبيسة ومكدسة فى مخازن رطبة ، ومتحف « محمود سعيد » مغلق منذ سنوات طويلة بلا أمل قريب فى إعادة افتتاحه ، وتبقى الحركة التشكيلية فى المدينة مكونة غالباً من إبداعات فردية متميزة ولكن بلا تأثير على حركة الحياة أو على الذوق التشكيلى العام .

فى الإسكندرية قسمان لفن العمارة يتخرج فيهما سنوياً عشرات الدارسين وبعضهم من الموهوبين ، وبالرغم من ذلك فالمدينة فى حالة فوضى معمارية ،

ويندر أن يصافح البصر مبنى من الأبنية الحديثة له قيمة ، ليس هذا وحسب ، بل إن ما ورثته المدينة من آيات معمارية عن حقب سابقة يتدهور أو يتداعى او يشوه أو يزال ، ولا يوجد بين هؤلاء المعماريين تيار محسوس يدافع عن هذه الثروة المعمارية .

فى المدينة أقسام للدراسات الأدبية بلغات مختلفة وبها قسم للمسرح وداخل هذه الأقسام الجامعية مجموعة من الأساتذة على مستوى علمى رفيع وبالرغم من ذلك فليست هناك حركة أدبية أو مسرحية قوية تؤثر على الناس وتشكل أفكارهم وأذواقهم ، بل إن إسهام هؤلاء الأساتذة فى الحياة الثقافية العامة أقل بكثير جداً من زملاء لهم فى القاهرة ، فمن داخل الأقسام الأكاديمية فى القاهرة عرف الجمهور العادى لويس عوض وزكى نجيب محمود وفؤاد زكريا ، ورشاد رشدى ، وزكريا ابراهيم ، ولطيفة الزيات ، وسامية أسعد وعبد القادر القط ، وشكرى عياد وسيد النساج ، وسمير سرحان ومحمد عنانى ، وهدى وصفى ، وعبد العزيز حموده ، وجابر عصفور ، وعز الدين إسماعيل ، وإنجيل سمعان ، ورضوى عاشور ، وغيرهم ممن لهم إسهامات فى الحركة الثقافية تقييما ونقداً وترجمة وإبداعاً .

يوجد فى الإسكندرية معهدان للموسيقى أحدهما خاص والآخر تابع لأكاديمية الفنون وبهما أقسام للموسيقى الغربية والعربية والباليه ، لكن هذين المعهدين تدهور بهما الحال وقلت إمكانياتهما إلى درجة مخيفة بحيث لا يشعر بوجودهما أحد ، وأصبحا مجرد أماكن يرتادها بعض الهواة لبعض الوقت ثم يخيب أملهم فيهما فينصرفون عنهما ، حتى إن المدينة التى شهدت نهضة موسيقية منذ الربع الأول من هذا القرن وخرج منها «سيد درويش» وحضر إليها «لاسكالا دى ميلانو» وفيينا الفيلهارمونى» والكوميدى فرانسيز» وقدموا مواسم كاملة ، وكان فيها فى الأربعينيات وحتى فى الخمسينيات أوركسترا سيمفونى ، هذه المدينة لا تشعر بالموسيقى الجادة فيها إلا من خلال فرق وعازفين تستقدمهم المراكز الثقافية الأجنبية أو دار أوبرا القاهرة أو جمعية هواة الموسيقى والفنون ، بل إن الشىء المبكى فى هذا الصدد أن مدينة الإسكندرية ذات التاريخ الفنى الطويل لا تملك آلة بيانو واحدة تصلح لإقامة الحفلات الموسيقية الكبيرة .

فى الإسكندرية مسرحان هامان ، مسرح سيد درويش وقد تدهور به الحال إلى درجة مزعجة ولا يقدم عليه من النشاط الجاد إلا فيما ندر ، وقاعة المؤتمرات بالشاطبى ، وهى قاعة تستوعب عدداً كبيراً من المشاهدين والمستمعين ، لكنها شبه معطلة يجلس من يديرونها فى انتظار الفرج ، ليس لديهم خطة لاستخدامها وتحويلها إلى ما يشبه دار الأوبرا فى القاهرة أو حتى قاعة المؤتمرات فى مدينة نصر .

وتبقى بعض الأنشطة محدودة الجمهور التى تنظمها إما قصور الثقافة الجماهيرية أو الأتيليه ، وهى أنشطة لا تستطيع أن تكون تياراً عاماً ومؤثراً ، بالرغم من الجهد المميز الذى يبذله بعض القائمين على هذه الهيئات :

هناك أيضا الآثار اليونانية والرومانية والمسيحية والإسلامية ومعظمها فى حالة سيئة ، محاصرة بالعشوائيات ومحجوبة عن أعين الناس بالأبنية والأسوار وبعض هذه الآثار مهدد بالمياه الجوفية .

أما التليفزيون المحلى فإنه يحاول بإخلاص أن يلعب دوراً مؤثراً فى حياة المدينة إلا أنه يعجز عن ذلك لمحدودية الإمكانيات وضيق المكان الذى يعمل فيه وضيق ذات اليد .

مدينة تزخر بالمبدعين والدارسين فى كل مجال بل إنها تزدحم بهم ، مدينة لديها كل هذه الإمكانيات ، ولديها ذلك الماضى العريق ما الذى جعلها تصل إلى هذه الحال ؟ فى رأيى أن أهم سبب هو مشكلة الإدارة ، إدارة شئون المدينة من خلال فهم لمكانها ومكانتها وتاريخها ودورها .

لقد كان من سوء حظ هذه المدينة العجوز أنه لم يتول أمرها ، منذ رحل عنها الأجانب ، المحافظ المناسب إلا فيما ندر من أمثال السيد حمدى عاشور والدكتور فؤاد حلمى .

إن الإسكندرية بحاجة إلى محافظ من نوع خاص يفهم تاريخها ويقدر دورها ويساعد مبدعيها وعلمائها وباحثيها على العمل من أجل النهوض بها . يوفر لهم الإمكانيات والأدوات الضرورية للعمل والإبداع ، إنها بحاجة إلى محافظ لا يعاملها وكأنها مدينة صغيرة بلا تاريخ .

أما المحافظون الذين يغرقون انفسهم فى مشاكل صغيرة ولا يجدون ما يفعلون غير الكلام فإنهم ينحدرون بها ويصغرون بها ، ويعجزون فى النهاية عن حل حتى المشاكل الصغيرة كرفع الزبالة أو وقف الضوضاء ، وهذا بالطبع لا يعفى الرأى العام المثقف المتشرذم ، المنصرف معظمه إلى مصالحه الآنية ، من المسئولية لأن الإصلاح الحقيقى لن يتم إلا بالمثقفين ، عبر مؤسسات مدنية قوية تضمهم . ■

الأصول الثقافية

للعنصرية الأوروبية

آلان دى ليبيرا

ترجمة : ريشار جاكمون



كشف للآلية الغربية فى جانبها العنصرى الذى يرى استبعاد العرب من المنظومة العالمية .

والمقال منشور فى « لوموند ديبلوماتيك (سبتمبر ١٩٩٣) وكاتبه آلان دى ليبيرا باحث فرنسى متخصص فى تاريخ الفكر التوسطى وجاء فى الأصل الفرنسى بعنوان « الشرق والغرب وآلية النسيان المزدوجة » ومترجمه باحث فرنسى ومسئول عن قسم الترجمة بالبعثة الفرنسية للتعاون الجامعى .

ظل تأثير الفكر العربى الإسلامى على الثقافة الأوروبية لفترة طويلة أمراً غير معترف به . وقد أصبح فى الفترة الأخيرة موضع اعتراف متحمس ، وسر هذا الحماس ربما يكمن فى أن هذا الإشعاع البعيد يأتينا من نجم نعتبره آفلاً ، ويصل إلينا وكأنه مجرد حنين إلى عصر مضى . ولكننا ، عندما نتحدث عن هذا « التراث المحجوب » ، يجب علينا أن نحدد المسئوليات : أى أن نشير إلى من الذين يعترفون بهذا التراث ويتقبلونه ، ومن الذين يحجبونه ويرفضونه . وإلا ، فالقول بأن الغرب نسى تراثه العربى لن يكون سوى صياغة بديلة للمقولة التى تسود الرأى العام على ضفتى البحر الأبيض المتوسط ، وهى أن العرب كانوا دائماً ولن يزالوا أبداً غرباء عن الغرب .

إن مفاهيم « الغرب » و « أوروبا » التى نستعملها دون أى حذر لهى آلات هائلة لفقدان الذاكرة الجماعية ، ولذلك ، فلا يجوز أن نطالبها بأن تحدد إطار نسياننا ومعناه . فلنعد إلى الواقع التاريخى : استمر تواجد الإسلام فى الغرب — أى وجود إسلام غربى — من فتح الأندلس (٧١١ — ٧١٦) حتى سقوط غرناطة (١٤٩٢) . وبعبارة أخرى ، فإن التقسيم بين غرب وشرق كان جزءاً لا يتجزأ من الواقع والوعى العربى الإسلامى فى القرون الوسطى . فمنذ ٧٥٥ (تأسيس الإمارة الأموية فى قرطبة) ثم ٩٢٩ (تحويلها إلى خلافة) ، ظل هناك دولة إسلامية غربية تواجه الدولة الإسلامية الشرقية (العباسية) . معنى سقوط غرناطة ، إذن ، هو أن التقسيم بين شرق وغرب الذى كان يمر داخل دار الإسلام ، أصبح بعد ١٤٩٢ يحول بين العوالم المسيحية وبين العالم الإسلامى .


ابن رشد

ولذلك ، فبدلاً من أن نتحدث عن « حجب المصادر العربية للفكر الأوروبى » ، مما قد يعطى انطباعاً أن المفكرين العرب — أو اليهود ، فالآلية واحدة — غرباء عن الغرب وأن الفكر العربى الإسلامى جسم غريب فى أوروبا ، أتى من الخارج وعاد إليه ، فلنتحدث عن « العناصر العربية للفكر الأوروبى » ، حتى ندل على استمرارية ، وعلى مجموعة من الميزات المشتركة ، وعلى بنية متماسكة من المثل العليا والمعارف والسلوكيات ، كانت كلها موجودة قبل ميلاد أفكارنا الحديثة عن « أوروبا » و « العالم العربى » ،

وباختصار ، حتى ندل على واقع اسمه الغرب القروسطى ، حطمه الفتح المسيحى للأندلس وطرده مسلميه ويهودييه ، قبل أن تظهر فكرة « أوروبا » لتحطمه مرة أخرى ، في العقول هذه المرة .

إن « حجب العناصر العربية الإسلامية للثقافة الأوروبية » ظاهرة معاصرة فى حقيقة الأمر ، فقبل الحَجْب كان الرفض ، وكان رفضاً واعياً متعمداً . كلنا نعرف مدى جهل المجتمع الفرنسى بالإسلام القروسطى ، فالفلسفة والعلوم العربية واليهودية لا تُدرّس ، والجمهور لا يعرف عنها شيئاً . لكن هذا الجهل ليس سبب النسيان ، بل نتيجته . وهنا لابد من التمييز بين ما عرفه الغرب المسيحى ثم رفضه رفضاً واعياً مطرداً ، وما لم يعرفه (أو لم يعرفه جيداً) ولا يزال غير مستعد لاكتشافه . فعلى سبيل المثال ، لم تدخل قط فى الثقافة الغربية اللاتينية المسيحية الفلسفة السياسية والعقلانية والإصلاحية والعلمانية للفكر الإسلامى ، رغم ان اسلافها مفكرون من الأندلس مثل ابن باجة وابن طفيل وابن رشد . ومن ناحية أخرى ، رفضت الثقافة الغربية رفضاً صريحاً أسلوب الحياة الفلسفى ، أى نوعاً من الحياة المكرسة للعمل الفكرى ، لوصفناه بالأسلوب « المثقف » لو لم يفقد هذا المصطلح معظم دلالته فى الضجيج الإعلامى المعاصر .

وليست لهاتين الظاهرتين ــ الحجب والرفض ــ نفس البعد . فالحجب ، يمكن القضاء عليه ،بإصلاح البرامج المدرسية مثلاً . أما الرفض ، فهو حدث وقع بالفعل ، فكانت آثاره فى عقولنا عميقة إلى درجة أن الهوية الأوروبية بنت نفسها عليه ، وأن كل عمليات الحجب التى تلته لم تكن سوى نتيجة القرار الأول . وهذا الرفض هو الأمر الذى لابد من معالجته اليوم ، بل من مطاردته .

للّحظتين التأسيسيتين فى بناء التصور الفكرى لأوروبا ــ عصر النهضة (القرن الخامس عشر) وعصر التنوير (القرن الثامن عشر) ــ عنصر مشترك ، ألا وهو كراهية الشرق والعرب . ونقطة التحول هنا هى الفتح العثمانى لقسطنطينة (١٤٥٣) . فبعد هذا التاريخ ، لجأ المثقفون اليونانيون إلى إيطاليا ، فأسهموا فى ازدهار « النهضة الإيطالية » إسهاماً رائعاً . لكن هذا الإسهام الرائع ليس كذلك فى منظور مؤرخى عصر التنوير ، بل إنه يمكن تلخيصه فى جملة واحدة : فى ١٤٥٣ ، غزا الشرق الغرب ! ففى رأى مثقفى التنوير ــ الذين كوّنوا صورتنا الحديثة عن « أوروبا » و « الثقافة » ــ لم يكن يونانيو بيزنطة ينتمون إلى الغرب . فعلى سبيل المثال ، كان كوندياك (١٧١٥ ــ ١٧٨٠) يرى أن غزو هؤلاء الشرقيين غير المرغوب فيهم هو الذى حال دون نمو الذوق الأوروبى الغربى فى إيطاليا ! إنه حكم شديد الغرابة فى أعيننا المعاصرة ، لا يمكن لأحد أن يقبله اليوم ، وقد صرنا نعتبر أن إسهام النزعة الإنسانية البيزنطية humanisme لعب دوراً حاسماً فى النهضة الإيطالية ، بل ــ وهو أهم ــ وقد أعدنا « اليونانيين » إلى داخل الوعى الغربى . ولكن كيف ولماذا ؟ لأننا كنا قد عثرنا أثناء ذلك على « شرقيين » آخرين لنمارس عليهم ميولنا العدائية ، ألا وهم العرب .

إن بيترارك (١٣٠٤ ــ ١٣٧٤) ، الذى جعله كوندياك الرائد الأول للنهضة الحقيقية ، لهو الشخصية المحورية فى التأسيس المعادى للعرب « النزعة الإنسانية » humanisme الغربية . وبيترارك صاحب فكرة تخليد التراث اليونانى القديم بعد انتزاعه من العرب والمسلمين الذين كانوا أول من أحيوه . وفى القرن التاسع عشر ، كان المستشرق رينان Renan يذكر ما يسميه « النزوات العنيفة » المعادية للعرب لبيترارك ، لكن هذه النزوات لم تمنع رينان من أن يرى فيه « أول إنسان حديث » !

وتجاوزت النزعةالمعادية للعرب إيطاليا لتمتد إلى العالم المسيحى كله ، ففى رأى بيترارك ، تكمن خلاصة الفكر العربى فى اللاتينية الرشدية (نسبة إلى ابن رشد) ، والرشدية ليست إلا صورة قروسطية للزندقة (إذ

كلها « كفر وسفسطة واستهزاء بالدين المسيحى ») . إن بيترارك ، وهو يجعل من الفكر العربى الحاجز الوحيد الحائل دون العودة إلى اليونان وإلى المسيح ، يحوّل هذا الفكر إلى الغريب المطلق .

هكذا ، كان العربى بالنسبة لرجل النهضة حاجزاً فى طريق عودة أوروبا إلى جذورها فى اليونان ، وفى القدس ، ثم كان بالنسبة لرجل التنوير مفسداً للذوق الأوروبى (إذ إنه مبتكر للفكر الكلامى القروسطى الذى سخرت منه فلسفة التنوير) . أما بالنسبة لبعض المؤرخين المعاصرين فهو أيضاً مسئول عن حلّ وحدة العالم المتوسطى . وهنا خرجت الدعوى من مجال الفلسفة والثقافة لتتصدى للحيز الاقتصادى السياسى . فإليكم قول المؤرخ البلچيكى هنرى پيران Henri Pirenne فى كتابه « محمد وشرلمان » (١٩٣٥) : « كان التقدم السريع غير المتوقع للإسلام أداة للانقطاع عن التراث اليونانى الرومانى القديم . وترتب عليه نهاية وحدة حوض المتوسط والفصل بين الشرق والغرب فصلاً نهائياً . فصارت بلاد مثل افريقيا وأسبانيا ، التى كانت حتى الإسلام تشترك فى المجموعة الغربية ، أصبحت تدور حول فلك بغداد . وهكذا أصبح غربى البحر المتوسط بحراً إسلامياً ، فلم تعد قناة التبادل والأفكار التى كانت قبل ذلك » . بعبارة أخرى ، أنهى الغزو الإسلامى التراث القديم ، فرمى بأوروبا فى ظلام « القرون الوسطى » التى لن تنجو منها إلا بالتأثير البيزنطى . لا يرى پيران بيزنطة بعيون كونديالك ولكنه يرى العرب بعيون بيترارك . وفى رأيه ، لقد انتهى الحلم اليونانى مع استسلام غرب المتوسط للقراصنة العرب فى بداية القرن الثامن : « ثم من القرن التاسع ، استولوا على الجزر وهدموا الموانئ وشنوا الغزوات فى كل الأنحاء » ، مما قضى على وحدة حوض المتوسط الاقتصادية « التى لن تعود إلى الوجود إلا فى عصر الحروب الصليبية » .



إن أطروحة پيران قوية ولها جاذبية خاصة فى أيامنا هذه التى كثر فيها الحديث عن الشمال والجنوب وعن تضاد أوروبا الشمالية وعوالم المتوسط . فإذا صح قول پيران ، وجب أن نضيف أن الإسلام ، وهو يمزق الوحدة الأفقية للعالم القديم (تضامن الغرب والشرق المسيحيين) ، قد فرض على أوروبا الانسحاب إلى ثغورها الشمالية وبالتالى ، فهو دعم — دون قصد — ظهور علاقات رأسية وعدائية معاً بين الأقطاب الجديدة التى أوجدها الفتح الإسلامى . وباختصار ، فتفوق الشمال على الجنوب جاء نتيجة لانتزاع الإسلام « الشرق المسيحى » من الغرب المسيحى ، وكان ثمن « الفتح العربى » قلب محور الحضارة » (من شرق / غرب إلى شمال / جنوب) .

الأصـــول الـثـقـافـيــة للعنصــرية الأوروبيـــة

الواقع أن الصورة التى يرسمها بيران ، فى ١٩٣٥ ، للقرون الأخيرة للعصر القديم أو القرون الأولى للعصر الوسيط تتناسب تماماً مع مخاوف اللاوعى الجماعى الأوروبى (« الغزوات » ، « استيعاب » الجنوب ...) : فكأن أوروبا ١٩٩٣ تبنى هويتها بإحياء أحداث فترة ما بين ٦٥٠ و ٧٥٠ كما رآها بعض المؤرخين ومع ما ترتب على رؤيتهم من عواقب .

بيد أن كل شىء فى سيناريو بيران خاطىء . لم ينجذب الأندلس قط إلى « فلك بغداد » ، بل على العكس بذل كل جهده ليبتعد عنه وليثبت انتماءه الغربى . وكيف يمكن تقديم الحروب الصليبية بوصفها أعادت إلى البيئة الثقافية السياسية المتوسطية تماسكها ، فى حين أن الجميع يعلم أن الحملات اللاتينية إلى الشرق كانت تستهدف هدم هيمنة بيزنطة الاقتصادية والسياسية بقدر ما كانت تهدف إلى تحرير الأماكن المقدسة .

ولسيناريو حجب الإسلام الغربى عنصر أخير ، ألا وهو الأسطورة الفلسفية اليونانية الألمانية . إن تقديم الإسلام بوصفه ممزق الرومانية وعاملاً (غير متعمد) لظهور « الغرب » ، يتجاوب مع تصور لتاريخ الفكر يستولى على اليونان ويبعد عن الغرب وعن ذاكرتها المتعددة كل ما ليس مسيحياً ورومانياً . إن الفلاسفة المعاصرين يذكروننا باستمرار أن الفلسفة يونانية وألمانية : « عرفت الفلسفة الغربية عصرين ذهبيين : الفلسفة اليونانية والفلسفة الألمانية » (جان دوريميسون ، لو فيجارو ٥ فبراير ١٩٩٣) .

فالعودة إلى اليونان مع إقفال القوس العربى اليهودى ، هو الحلم المعرفى المتمشى مع الرؤية السياسية للغرب بوصفه مسيحياً صرفاً — حتى عندما يتم تجاوز المسيحية نفسها فى العودة إلى « الفجر اليونانى » . وتحل محل أوروبا الشمالية لدى بيران ، والتى كانت تفسر تكوين العالم الشارلمانى ووحدته ، أوروبا الجرمانية لدى هيدجر ، والتى تستهدف رؤيته لتاريخ الكائن بوصفه صيرورة الغرب ، إيجاد تواصل مباشر بين ألمانيا واليونان ، دون وسيط أو وساطة « أجنبية » ، أى عالماً يستمد تماسكه ووحدته من كونه خالياً من العرب واليهود .

علينا اليوم أن نخرج من هذا العالم حتى يتسنى لنا التفكير فى مستقبل المتوسط وفى الثقافة « الغربية » وفى العلاقات مع المجتمعات « العربية » وعلى العرب أنفسهم أن يخرجوا من هذا السيناريو اليونانى الألمانى . إن تاريخ العقل كما ورثناه من عصر التنوير يتماهى مع تاريخ الاستعمار . إن هذا التاريخ أصبح مرفوضاً ، كما أصبحت مرفوضة آلية النسيان المزدوجة ذات المركزية الإثنية ، والتى تغذى فى آن معاً الخطاب الكاره للأجانب عند اليمين المتطرف الأوروبى والانزواء المعادى « للغرب » عند الأصوليين الإسلاميين .■



نحت للفنان : رودان

بدايات الطب الحديث

فيليب عطية

استعراض لتاريخ الطب في مصر القديمة يرى أنها كانت رائدة في الاهتمام بالطب بكافة فروعه العلاجية والوقائية حتى أن نظريات الطب المصرى القديم قد أثرت في النظريات الطبية في العالم القديم خاصة طب الإغريق الذى انتقل بدوره إلى العلماء العرب .

فلا جدال على دور مصر الحضارى منذ فجر التاريخ ؛ ولا خلاف على أن تقدمها الطبى لم يكن سوى جانب واحد من جوانب حضارتها العظيمة التى ما زالت تبهرنا بإنجازاتها حتى الآن .

كانت مصر الرائدة فى الاهتمام بالطب بكافة فروعه العلاجية والوقائية واستطاعت أن تنهض به على أسس وطيدة .

فى مؤلفه « الحضارة الطبية عند قدماء المصريين » ، قدم « بول غليونجى » عرضاً رائعاً لمدى التقدم الطبى فى مصر الفرعونية ، وأوضح كيف انهم أول من وضع أسس التشخيص والعلاج ، وأول من مارس فن الجراحة الدقيقة كجراحة العيون .

والمؤلف الموسوعى للدكتور « حسن كمال » [ابن الأثرى الكبير احمد كمال] يُبرز بشكل تفصيلى الطبيعة المنهجية للطب المصرى القديم ، وكيف أثرت النظرية الطبية فى مصر القديمة فى النظريات الطبية فى العالم القديم ، لدى الإغريق على وجه الخصوص ، حتى تبلورت فى النهاية على يدى « هيبوقراط » و «جالينوس» ، المرجعان الرئيسيان للعلماء العرب ـ وفى مقدمتهم «الرازى» و «ابن سينا» ـ اللذين ظلت مؤلفاتهما المراجع الوحيدة فى أوروبا ، طوال العصور الوسطى ، فى فن «العلاج والشفاء» .

بدات النهضة الطبية الحديثة فى أوروبا فى إطار النهضة العلمية الشاملة التى واكبت فجر العصر الحديث؛ على نفس الأسس المنطقية العقلية ، وعلى نفس الأساس التجريبى الذى أرساه « فرانسيس بيكون» (١٥٦١ ـ ١٦٢٦م) فى كتابه الشهير «النظام الجديد» Novum Organum .

وسرعان ما حقق الطب طفرات هائلة خاصة بعد اكتشاف «وليام هارفى» (١٥٧٨ ـ ١٦٥٨) للدورة الدموية ، ووضعه أسس علم وظائف الأعضاء (الفسيولوجيا) . وبنهاية القرن الثامن عشر كانت أوروبا قد قطعت شوطاً لا بأس به فى العلوم الطبية خاصة الجراحة ، التشريح ، الطب الباطنى ، علم الميكروبات وعلم الصحة العامة تبدأ النهضة الطبية الحديثة فى مصر منذ الربع الأول من القرن التاسع عشر فى إطار النهضة العلمية لعصر محمد على الذى تولى عرش مصر عام ١٨٠٥ وبدأ فى إرسال الطلبة المصريين إلى أوروبا منذ عام ١٨١٣ .

كانت عنايته تنصب فى أول الأمر على دراسة الفنون العسكرية ، بناء السفن ، العلوم الهندسية وفن

فى مصر



محمد على

الطباعة ، كما كان عدد الطلبة فى البداية محدوداً فلم يتجاوز حتى عام ١٨٢٦ ثمانية وعشرين طالباً أرسلهم إلى ليفورن ، ميلانو ، فلورنسا ، وروما وغيرها من المدن الإيطالية . اشتهر من بينهم «نقولا مسابكى» الذى ذهب إلى روما وميلانو عام ١٨١٦ ليتعلم فن الطباعة فأقام هناك أربع سنوات ثم عاد إلى مصر ليتولى إدارة مطبعة بولاق ، أول مطبعة أنشئت فى مصر .

ثم بدأ «محمد على» منذ عام ١٨٢٦ فى زيادة عدد الطلبة المبعوثين وعدد البعثات حتى وصلت عام ١٨٤٧ إلى تسع بعثات ، كان لطلبة الطب فيها النصيب الوافر . يرجع ذلك إلى تأسيس مدرسة الطب عام ١٨٢٧ التى تولى إدارتها «كلوت بك» الفرنسى ، وكان مقرها فى أول الأمر بأبى زعبل بالقرب من مستشفى عسكرى أقيم لخدمة الجيش . كان الغرض من المدرسة فى أول الأمر تخريج الأطباء المصريين لخدمة الجيش لكن سرعان ما صار الأطباء يؤدون الخدمات الطبية للجيش والأهالى بشكل عام .

بدأت المدرسة بمائة تلميذ تم اختيارهم من طلبة الأزهر ، وكان التدريس بها باللغة الفرنسية مصحوبة بالترجمة بمساعدة أحد المترجمين . فى الوقت نفسه كان الطلبة أنفسهم يتلقون دروساً لتعلم الفرنسية . أما العلوم التى كانت تدرس فى تلك المدرسة فهى الأمراض الباطنية والتشريح والجراحة وعلم الأقرباذين وعلم الصحة بالإضافة إلى الطبيعة والكيمياء والنبات .

تخرجت الدفعة الأولى فى تلك المدرسة بعد خمس سنوات ، وبلغ عددها عشرين طالباً ، أرسل منهم اثنا عشر طالباً إلى باريس ، وهم الذين شكلوا البعثة العلمية الرابعة أو البعثة الطبية الكبرى عام ١٨٣٢م ، والذين عادوا بعد ذلك ليؤلفوا الدعامة المصرية فى التعليم الطبى بمصر رغم ما صادفهم من عقبات .

فى كتابه « نهضة مصر » يشير أنور عبد الملك نقلاً عن « هيورث دون » J. Heyworh- Dunne إلى حركة الترجمة فى مدرسة الطب بين عامى ١٨٣٢ - ١٨٤٩ فيقدرها بتسعين مجلداً تمت ترجمتها تحت إشراف «كلوت بك» ، بالإضافة إلى ترجمة قاموس Nesten الطبى ، وترجمة قاموس قواميس الطب فى ثمانية مجلدات تحت عنوان «الشذور الذهبية فى الألفاظ الطبية» وقد استولى عليه كلوت بك وقدمه هدية للمكتبة الوطنية فى باريس عام ١٨٥١ ، وكان المؤرخون

بدايات الطب الحديث فى مصر

المصريون يجهلون مجرد وجوده . ويضيف «عبد الملك» نقلاً عن « جمال الدين الشيال » فى كتابه «تاريخ الترجمة» انه لم يصل إلى معرفتنا من الكتب الطبية المترجمة غير كتابين : «كنوز الصحة ويواقيت المنحة» ، و «الدر الغالى فى معالجة أمراض الأطفال» . لكن هذا لا ينفى ، فى تقديرى ، الجهد الرائع الذى بذله المبعوثون المصريون سواء من اتجه منهم إلى دراسة الطب مباشرة او انصرف إلى الترجمة أو جمع ما بين الطب والترجمة ، لكن قبل أن نستكمل ملامح تلك الصورة ، نكمل تاريخ المدرسة التى كان حظها من القوة أو الضعف انعكاساً للنظام السياسى وسياساته التعليمية .

عندما انشئت مدرسة الطب بأبى زعبل بجوار المعسكر العام للجيش بالخانكة ، انشئت بجوارها مدرسة أخرى للصيدلة ومدرسة للولادة اختيرت لها طائفة من الفتيات السودانيات ليتعلمن فيها اللغة العربية وفن الولادة ، وعندما انتقلت مدرسة الطب من أبى زعبل انتقلت معها مدرسة الصيدلة ومدرسة الولادة ، فضلاً عن أن مدرسة الطب فى موقعها الجديد - قصر العينى - جمعت ما بين المدرسة والمستشفى على ذلك النمط الذى مازال موجوداً حتى الآن .

فى إحصاء عن مدرسة الطب عام ١٨٣٧ ، وجد أن عدد طلبتها مائة وأربعون طالباً بالإضافة إلى خمسين طالبا فى مدرسة الصيدلة ، أما مستشفى قصر العينى فقد احتوى على سبعمائة وعشرين سريراً .

ماذا عن الرجل الذى برز اسمه مع بدايات الطب الحديث فى مصر ، أقصد «كلوت بك» ؟

اتى «كلوت بك» (١٧٩٣ - ١٨٦٨) إلى مصر عام ١٨٢٥ ، وكان طبيباً فرنسياً يعمل بمارسيليا ، ليتولى تنظيم الإدارة الصحية للجيش المصرى التى انشئت عام ١٨٢٠ ، وبناء على اقتراحه أنشىء المستشفى العسكرى بأبى زعبل ومدرسة الطب كما سلف القول . من مؤلفاته المعروفة كتابه « لمحة عامة إلى مصر » إلى جانب عدد من المؤلفات الطبية . اسس مجلساً للصحة على الطراز الفرنسى ، كما أنشأ مجلس الصحة البحرى فى مدينة الإسكندرية . اهتم بتنظيم المستشفيات والتلقيح ضد الجدرى الذى كان يودى بحياة ستين ألف طفل سنويا .

جدير بالذكر أن التلقيح الحديث ضد الجدرى بدأ على يد الطبيب الإنجليزى «إدوارد جينر» Edouard Jenner (١٧٤٩ - ١٨٢٣) الذى استغرقت أبحاثه ثمانية عشر عاماً من ١٧٨٠ إلى ١٧٩٨ قبل أن ينشر نتائجها ويقدمها للعالم ، فيؤكد العالم الأمريكى «ووتر هاوس» عام ١٨٠٠م صحة ما توصل إليه «جينر» ، وسرعان ما أخذت معظم بلدان العالم المتقدم وقتذاك بنظام التلقيح Vaccination كما ادخل نظام تكرار (أو بالأحرى توكيد) التلقيح Revaccination ما بين عامى ١٨٢٠ - ١٨٣٠ م .

جدير بالذكر ايضاً انه بفضل لقاح «جينر » وانتشاره فى بلدان العالم ، تم القضاء على الجدرى ، فيما يمكن أن نسميه اول إنجاز رائع للإنسان ضد الوباء ، طبقاً لإعلان منظمة الصحة العالمية فى مايو ١٩٨٠ .

اشترك «كلوت بك» أيضاً فى مكافحة وباء الكوليرا بمصر عام ١٨٣٠ ، والطاعون عام ١٨٣٥ ، ثم عاد إلى فرنسا بعد أن اضمحلت مدرسة الطب فى عهد عباس وأغلقت فى عهد سعيد ، غير انه عندما أعيد فتحها عام ١٨٥٦ م استدعى كلوت بك لإدارتها فلم تساعده صحته على الاستمرار أكثر من عامين ثم رحل إلى فرنسا وأقام هناك حتى وفاته .

منذ منتصف القرن التاسع عشر ، مرت مدرسة الطب بمرحلة من عدم الاستقرار ، ففضلاً عن السياسات الرجعية لعباس وسعيد التى انعكست على مجمل النظام التعليمى ، كان طاقم المدرسة من المديرين والأساتذة يتغير من جنسية إلى أخرى . اتجهت لفترة ناحية ألمانيا والنمسا ، لعل من أبرز أساتذة تلك الفترة «تيودور بلهارس» مكتشف بويضات ودورة حياة ديدان

البلهارسيا ، ثم حل بعد قليل طاقم آخر من الإيطاليين ، ولم يعد الاستقرار إلى مدرسة الطب إلا فى عهد إسماعيل حيث أصبح جميع مدرسى مدرسة الطب من المصريين ، كما استطاع العنصر المصرى أن ينافس العنصر الأجنبى فى إدارتها .

هذا هو رعيل النهضة العلمية التى تحدثنا عنها منذ قليل ، وهو رعيل يستحق منا بعض التفصيل .

فى البعثة المصرية الأولى عام ١٨٢٦ ، التى أرسلت إلى فرنسا ، خُصص لدراسة الطب والجراحة : على هيبة والشيخ محمد الدشطوطى ، وهى البعثة التى كان بصحبتها رفاعة الطهطاوى رائد الحركة التنويرية فى مصر الحديثة . فى البعثة الثانية إلى فرنسا أيضاً عام ١٨٢٨م ، خُصص لدراسة الطب والترجمة محمد أفندى عبد الفتاح ، وللطبيعيات حسنين على البقلى شقيق محمد على البقلى الذى عين بعد عودته مدرساً للكيمياء والطبيعة بقصر العينى . فى البعثة الثالثة ١٨٢٩ م التى تألفت من ٥٨ طالبا ، أرُسل اثنان منهم لتعلم صناعة الآلات الجراحية فى فرنسا

أما البعثة الرابعة عام ١٨٣٢ فهى البعثة الطبية الكبرى التى أرسلت إلى فرنسا للحصول على درجة الدكتوراه من كلية الطب بباريس ، وضمت اثنى عشر طالباً من أوائل خريجى مدرسة الطب المصرية بأبى زعبل ، وهم الذين قامت على أكتافهم النهضة الطبية فى مصر من تأليف وترجمة ونشر للعلوم الطبية ، ومكافحة للأمراض والأوبئة . هؤلاء الاثنا عشر هم : محمد على البقلى ـ إبراهيم النبراوى ـ محمد الشافعى ـ محمد الشباسى ـ مصطفى السبكى ـ أحمد حسن الرشيدى ـ عيسوى النحراوى ـ الشيخ حسن غانم الرشيدى ـ محمد السكرى ـ حسين الههياوى ـ محمد منصور ـ أحمد نجيب .

أما البعثة الخامسة التى أرسلت إلى فرنسا عام ١٨٤٤ ، فقد خصص منها لدراسة الطب والطبيعيات خمسة عشر طالباً ، توزعت تخصصاتهم هذه المرة على الطب البشرى وطب الأسنان والكيمياء والصيدلة والطب البيطرى ، من أبرزهم أحمد ندا ، وعبد الرحمن الهراوى الذى عاد مدرساً بمدرسة الطب ، ومصطفى الواطى الذى تخصص فى طب الأسنان وصار وكيلاً لمدرسة الطب ، وعبد الهادى إسماعيل الذى صار ناظراً لمدرسة الطب البيطرى فى عهد إسماعيل .

البعثة السادسة التى أرسلت إلى النمسا عام ١٨٤٥ ، كان منها حسين عوف وإبراهيم دسوقى أول من تخصصا فى طب العيون .

ما الذى قدمه أعضاء هذه البعثات من جهود لتقدم العلوم الطبية ونشرها فى مصر؟

اهتم رفاعة الطهطاوى (١٨٠١ ـ ١٨٧٣) بالترجمة والتأليف فى مختلف المجالات ، فكان من بين ترجماته «نبذة فى علم سياسة الصحة» لعلها أول عمل من نوعه فى رسم الاستراتيجيات الصحية ، و « رسالة فى الطب » لم تطبع . جدير بالذكر ، أن أول منصب تولاه رفاعة بعد عودته من فرنسا ١٨٣١م هو منصب الترجمة وتدريس اللغة الفرنسية فى مدرسة الطب بأبى زعبل ، وقد بذل جهداً كبيراً فى تعريب المصطلحات الطبية .

لم يقتصر دور « رفاعة » على هذا فقد كان صاحب الفضل فى إنشاء مدرسة الألسن التى افتتحت بالقاهرة عام ١٨٣٦ . فى تلك المدرسة تخرجت على يديه أجيال من المترجمين فى شتى فروع المعرفة ومن بينها الطب . نخص بالذكر طبقاً لما ذكره « صالح مجدى » ، تلميذ رفاعة ومؤرخ قصة حياته ، من اهتموا بالتراجم الطبية : عبد الرحمن أحمد (من الطبقة الأولى وله تراجم طبية وتاريخية لم تطبع) ، مصطفى رضوان (من الطبقة الأولى ، كاتب المجلس الصحى ومدرس اللغة الفرنسية بمدرسة الطب) ، محمد زهران (شغل منصب مدرس بمدرسة الطب) .

بدايات الطب الحديث فى مصر

وطبقاً لما ذكره تلميذ آخر من تلامذة رفاعة، هو «محمد قدرى» أحد خريجى مدرسة الألسن فإن جملة ما تمت ترجمته على يد تلاميذ هذه المدرسة يبلغ نحو ألفىّ كتاب أو رسالة فى مختلف العلوم والفنون، ولنا أن نتصور بعد ذلك مدى تلك النهضة التى تمت على يد رفاعة رافع الطهطاوى.

ماذا عن أعلام الطب والجراحة أنفسهم، وماذا قدموا للنهضة الطبية بعد عودتهم من بعثاتهم؟

١ ـ محمد على البقلى (باشا): من أعضاء البعثة الرابعة حيث التحق بمدرسة الطب بباريس، وكانت رسالته الطبية للحصول على درجة الدكتوراه عن «الرمد الصديدى المصرى». عاد إلى مصر عام ١٨٣٨ فعين مدرساً للجراحة والتشريح بمدرسة الطب وكبيراً لجراحى المستشفى. نتيجة للمنافسة بينه وبين الأطباء الأوروبيين نُقل فى عهد عباس الأول كطبيب فى أحد أقسام القاهرة، لكنه عاد لمنصب كبير جراحى قصر العينى وعُين وكيلاً للمدرسة. صار طبيب «سعيد» وفى عهد «إسماعيل» عُين ناظراً لمدرسة الطب ورئيساً لمستشفى قصر العينى ثم عُين رئيساً لأطباء الحملة الحربية على الحبشة فى عهد إسماعيل حيث استشهد هناك عام ١٨٧٦. كان له دور كبير فى مكافحة الكوليرا فى مصر عام ١٨٦٥. مؤلفاته فى الطب أشهرها: «روضة النجاح الكبرى فى العمليات الجراحية الصغرى» ١٨٤٣، وكتاب «غرر النجاح فى أعمال الجراح» ١٨٤٦، وكتاب «نشر الكلام فى جراحة الأقسام» (لم يطبع)، وكتاب «غاية الفلاح فى أعمال الجراح» ١٨٦٥.

صاحب أول مجلة طبية تصدر باللغة العربية هى مجلة «اليعسوب» أو «يعسوب الطب» أصدرها عام ١٨٦٥ بالاشتراك مع إبراهيم الدسوقى وينسب مرجع آخر تاريخ صدورها إلى عام ١٨٦٣م.

٢ ـ إبراهيم (بك) النبراوى: من أعضاء البعثة الرابعة، وعندما عاد عُين أستاذاً بمدرسة الطب. اختاره محمد على طبيباً خاصاً له، كما استمر طبيباً خاصاً للخديو عباس الأول. قال عنه «على مبارك» فى الخطط التوفيقية «هو أنجب من اشتهر فى الجراحة، ذو إقدام على ما لم يقدم عليه غيره، فمن ذلك أنه كان يشق على أدرة الرجل ويعمل فيها العمليات المنتجة للصحة ولم يسبقه فى ذلك غيره» من ترجماته كتاب «الأربطة الجراحية» ١٨٣٨، ومؤلفات كلوت بك «الفلسفة الطبيعية»، و«نبذة فى أصول الطبيعة والتشريح العام».

٣ ـ أحمد حسن الرشيدى: من أعضاء البعثة الرابعة، عُين بعد عودته أستاذاً فى مدرسة الطب. له إنتاج غزير فى مجال التأليف والترجمة.. من ترجماته:

١ ـ رسالة فى تطعيم الجدرى: لكلوت بك ١٨٣٦. ٢ ـ ضياء النيرين فى مداواة العينين ١٨٤٠. ٣ ـ طالع السعادة والإقبال فى علم الولادة وأمراض النساء والأطفال: ترجمه بالاشتراك مع د. على هيبة وصححه الرشيدى. طبع فى جزءين عام ١٨٤٢. من مؤلفاته: ١ ـ نبذة فى تطعيم الجدرى. طبع عام ١٨٤٣. ٢ ـ بهجة الرؤساء فى أمراض النساء. طبع عام ١٨٤٥. ٣ ـ نزهة الإقبال فى مداواة الأطفال. طبع عام ١٨٤٥. ٤ ـ الروضة البهية فى مداواة الأمراض الجلدية. فى مجلدين، طبع عام ١٨٤٧. ٥ ـ نخبة الأمائل فى علاج تشوهات المفاصل. أما أهم هذه المؤلفات فهو «عمدة المحتاج فى علمى الأدوية والعلاج، ويعتبر بمثابة دائرة معارف طبية فى أربعة مجلدات طبعت عام ١٨٦٧.

٤ ـ محمد الشافعى: من أعضاء البعثة الرابعة. عُين بعد عودته أستاذاً بمدرسة الطب ثم ناظراً عليها. له فى التأليف والترجمة: ١ ـ أحسن الأغراض فى التشخيص ومعالجة الأمراض. طبع فى جزءين عام ١٨٤٣. ٢ ـ الدرر الغوال فى معالجة أمراض الأطفال مترجم عن كتاب لكلوت بك. طبع ١٨٤٤. ٣ ـ السراج الوهاج

فى التشخيص والعلاج : فى أربعة مجلدات . طبع عام ١٨٦٤ .

٥ ـ محمد الشباسى : من أعضاء البعثة الرابعة . عُين بعد عودته أستاذاً للتشريح فى مدرسـة الطب . من مؤلفاته : التنوير فى قواعد التحضير ١٨٤٧ ، ومن مترجماته « التنقيح الوحيد فى التشريح الخاص الجديد » . طبع بمطبعة بولاق ١٨٤٥ .

٦ ـ مصطفى السبكى : من أعضاء البعثة الرابعة . يعتبر رائد طب العيون فى مصر .

٧ ـ عيسـوى النحراوى : من اعضاء البعثة الرابعة . عُين استاذاً لعلم التشريح بمدرسة الطب . من مترجماته كتاب « التشريح العام» طبع بمطبعة بولاق ١٨٤٥ .

٨ ـ حسين غانم الرشيدى : من اعضاء البعثة الرابعة ، وكان قبل سفره من مصححى الكتب الطبية بمدرسة الطب . اتقن علم الصيدلة ، وبعد عودته عُين استاذاً لهذا العلم فى مدرسة الطب ثم عُين مديراً لمعمل الصيدلة . الف كتاب « الدر الثمين فى فن الأقرباذين » الذى هبع بمطبعة بولاق ١٨٤٨ .

٩ ـ محمد عبد الفتاح : من أعضاء البعثة الثانية . ترجم كتباً عدة فى الطب والتاريخ الطبيعى ، منها : ١ ـ نزهة المحافل فى معرفة المفاصل . طبع عام ١٨٤١ . ٢ ـ مشكاة اللائذين فى علم الأقرباذين . طبع عام ١٨٤٤ .

٣ ـ البهجة السنية فى أعمار الحيوانات الأهلية . طبع عام ١٨٤٤ .

٤ ـ المنحة لطالب قانون الصحة ١٨٤٥ .

١٠ ـ على هيبة : من أعضاء البعثة الأولى . من مترجماته : ١ ـ طالع السعادة فى فن الولادة . ٢ ـ اسعاف المرضى فى علم منافع الأعضاء . طبع ببولاق عام ١٨٣٦ . هذه لمحة عامة عن الرعيل الأول من أطباء مصر الحديثة ، ومما لا شك فيه أنه مارس تأثيره البالغ فيما تلاه من أجيال حملت على عاتقها عبء «النهضة الطبية» ■



مراجع المقال

١ ـ عبد الرحمن الرافعى : عصر محمد على . الجزء الثالث من تاريخ الحركة القومية فى مصر . الطبعة الثانية ١٩٤٧ .

٢ ـ حسن كمال : الطب المصرى القديم . الجزء الأول . المؤسسة المصرية للتاليف والترجمة والنشر . القاهرة ١٩٦٤ .

٣ ـ كلوت بك : لمحة عامة إلى مصر . ترجمة محمد مسعود . دار الموقف العربى .

٤ ـ على مبارك : الخطط التوفيقية . الجزء الحادى عشر . طبعة الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٤ .

٥ ـ انور عبد الملك : نهضة مصر . تكون الفكر والأيديولوجية فى نهضة مصر الوطنية . الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٣ .

الزعيم بين التراث

محمد قطب

ناقد مصرى له العديد من الدراسات
عن القصة والرواية

مراجعة لأعمال « ابو المعاطى أبو النجا » القصصية مع وقفة خاصة امام مجموعته الأخيرة « الزعيم » ، ترى ان عالم الكاتب يتمحور حول إحداث التوازن بين عمق الداخل وحركة الخارج فى اسلوب صافى التعبير وفى إدراك بنية القصة وهدفها معاً .

في « أبو المعاطى » كاتب له خصوصيته المميزة فى عالم القصة القصيرة ، وله استقلاله المنهجى فى التناول التعبيرى والتوجه الفكرى . يجمع بين البساطة والعمق ، وبين الانسياب والتركيب ، والرهافة والقسوة والوضوح والرمز على ندرته . ويتسم عمل الكاتب بسلاسة فى الأداة وبنصاعة فى جمال اللغة الملائمة لبنيات القصة القصيرة دون جنوح إلى بلاغيات فى الصورة والتركيب . وهذا الإشراق اللغوى هو الذى يفيض بالمعنى العميق وراء النص ، ويرتقى بالدلالة من الجزئى إلى الكلى . ويحسب للكاتب قدرته فى اختيار الموقف الإنسانى فى حده البسيط الواضح والخالى من التعقيد والتغميض . ويتخذ الموقفُ المختارُ تميزَه من كونه مأخوذا من الواقع المشهود والملموس ومن كونه مشحونًا بمشاعر تفيض وتنحسر ،

فتتكشف الذوات عن سمات عامة تحيل الجزئى إلى موقف نموذجى عام ، وتصبح الحياة كامنة فيه بما تمثله من اختلاط وتعدد وتنوع ، ومن ثم تبدو كفاءة الكاتب فى بلورته للسلوك البشرى فى رهافة شعورية ملموسة والارتقاء به إلى شمولية فى درجة الوجدان يشترك فيه الجميع بدرجات ما ..

ولقد جاء بناؤه الفنى نسيجا متناغما بين التراث وعطاء الآخر الغربى . فلم تفلت منه هذه الحساسية الفنية التى تدربت على أيدى كتاب كبار فى تراث القصة المصرية ، وجاء تميزه فى الجمع المتناغم بين البدوى مثلاً وأنطون تشيكوف — ومن ثم فقد وعى تماما أن التجربة الفنية ملتحمة بالعطاء التراثى مما جعله لا يميل إلى هذا التجريب الذى لجأ إليه الجميع بما فيهم يوسف إدريس ونجيب محفوظ .. لم ينبهر بغرابة الأشكال ، ولم تجذبه ضوضاء وصخب الغموض والتحديث ، ولا الهالة التى اكتسبها البعض . فهو يدرك أن التجريب قائم ومستمر ومطلوب عبر امتداد تراثى .. وإلا أصبحنا كالمنبتِّ .. لا جذر ولا أصل .

لقد استوعب « أبو المعاطى أبو النجا » تراث القصة المصرية . أكد ذلك فى شهادته بمجلة فصول يوليو ١٩٨٢ واشار إلى إفادته من الأساتذة

وعطاء العالم الغربى

محمود تيمور ونجيب محفوظ ويحيى حقى ومحمود البدوى وسعد مكاوى .

وفى الحقيقة فهو واحد من ألمع كتاب القصة القصيرة إفادة من لقطات البدوى الإنسانية وسرد مكاوى الجميل وتحليل يحيى حقى للنفس البشرية . وتناميا مع هذا الخط الفنى الجميل ، لم يكن غريبا أن يرتبط بأدب الآخر الغربى القريب من هذا التوجه الفنى المصرى فى القصة القصيرة ممثلاً فى أدب موباسان وتشيكوف .

وفى شهادته المميزة يشير إلى ما ينتهجه فى عالمه الفنى الانتقائى وفق قدرة خاصة تقوده [إلى التقاط أو صناعة المواقف الجزئية التى ما إن تتتابع فى ترتيب معين أو تتشكل فى صيغة خاصة حتى توحى بسرها أو بقانون لهذه الجزئيات .. وهذه الجزئيات متناثرة كالهباء فى عشرات الوقائع والتفاصيل] .

وثمة عالم أثير ينفسح أمام الكاتب يدلف إليه ويخرج منه مترعا بموضوعات وتجارب إنسانية متنوعة . وتصبح التجارب المرصودة ارتدادات



ابو المعاطى ابو النجا

لمسيرة الحياة منذ الطفولة وحتى النضج . فلكل كاتب ــ كما يقول أبو المعاطى فى شهادته ــ تجاربه الأثيرة وموضوعاته المفضلة التى يرشحها له تاريخه النفسى الغائر فى طفولته . وأن كل كاتب يناديه موضوعه كما تناديه طريقته وأسلوبه . ومع ذلك فإن هذا التميز والتفرد النسبى لا ينفى وحدة التجربة الإنسانية وشمولها وتكاملها . ويصبح التحاور بين المجال والذات أمرا ضروريا على مستوى الفن والواقع . كما تتجادل الأحداث والشخصيات وتتفاعل تأثيرا وتأثرا . فلا نستطيع إنكار دور الحدث فى صنع الشخصية ولا دور الشخصية فى إحداث الحدث وتكريسه . ويقف الكاتب بالمرصاد أمام هذا الدفق المتبادل بين الحدث المجال والذات ، وذلك عبر انتقاء فنى

وهذا الانتقاء الذى يلجأ إليه الكاتب من مفردات المجال المتعددة انتقاء مقصود ناتج عن درجة من الدفء الكامن فى نظرة الكاتب إلى حركة التفاعل الكبرى . وهو منهج فنى ارتضاه منذ البدء . ففى مجموعة (**فتاة فى المدينة**) ١٩٦١ . يتبدى

الزعـيم بين التـراث وعطاء العـالم الغـربى

هذا الانتقاء المميز لمواقف إنسانية ذات طابع تلقائى . وكل هذه المواقف المنتقاة تشى بنوع من التعارض بين رغبات الذات وطموحها فى تأكيد الهوية وبين الخارج الذى يقتنص الفرصة لوأد البراءة وقتل الطموح ومطاردته .. وينتفى من ثم الإحساس بالحرية . وتصبح الجماعة عائقا لحرية الفرد . وترتفع الفتاة إلى نموذج عام للعلاقة المتوترة بين الذكر والأنثى .. وينثال المعنى العام للإدانة فى طواعيـة ورهافة . وينسحب المعنى بطبيعة الحال على كل المواقف المتماثلة . فى « فتاة فى المدينة » تتبدى قوى المطاردة منذ أن ركبت الترام ، فلا الفتى حافظ على حبها ، ولا الكهل منع نفسه من التسلل إليها فى قحة ، وينبعث خوف ناتج من الشعور بافتقاد الأمان . ويجرح شعورها من قائد سيارة أرعن . وتحاصر من شلة عابثة ، وتنتهك فى السينما ، وتخترقها عين الجرسون المتلصصة لجمال الجسم .. ثمة حصار يواجهها ويودى بها إلى الغرق ، [إن قوى هائلة تتجاذبها كالموج وأنها لا تكاد تملك أمر نفسها كالغريق] .

إن هذه التفصيلات الدقيقة المتناثرة كالهباء هى طبيعة فنه كله منذ أن بدأ كتابته الفنية ، يحيطها بـانثيالات شعورية أحيانا ويتنوع فى السرد والياته أحيانا أخرى ، ولكن تبقى الصورة الكلية فى النهاية تراكمات فاعلة لجزئيات متنوعة . ومن ثم يبوح العمل الفنى بجمالياته الخاصة . ويتحدد الملمح الفنى العام فى قصصه ككل والذى يتراءى فى حرصه على تكوين الصورة الكلية الواشية بالمعنى العام عبر جزئيات مختارة فى عناية ، تتلاقى جميعا فى إحداث الأثر العام الناشىء من الصورة الكلية . وهذا ناتج كما يرى فؤاد دوارة عن [قدرته على التأمل النفسى الهادىء ، والعرض الشعرى الجميل الموحى لتفصيلات الحياة ، ودقائق المواقف النفسية المتطورة] .

وثنائية الفرد / الجماعة محور هام فى أدب الكاتب وفكره انطلاقا من توقه إلى الحرية والعدالة وتكريس الانتماء كما يقول فى شهادته وذلك المحور يتكشف فوق مجال اجتماعى متشابك ، تتفـاعل فـوقه الأجسـاد وتختلط الوجدانات ، ويصبح الاهتداء إلى النغمة الصحيحة أمرا ذا تأثير فعال فى الفكر والفن معا . كما يصبح الخلل فى أطراف المحور انتقاصا من قيمته ودلالتـه .. ففى قصة « الأسـلاك الشائكة » من مجموعته « الابتسامة الغامضة » ١٩٦٣ تصوير جيد لهذه العلاقة المتوترة والجدلية التى لا تكف عن صراع مـا يحدث . فـالذات المفردة ـــ بتسلطها وقمعهـا ـــ لا تستطيع أن تفعل شيئا مؤثرا فى حركة الحياة اليومية سوى إهدار القيمة الإنسانية . وإذا استطاعت الجماعة أن تواجه الذات المتسلطة بما لديها من قوة وكفاءة فإنها تهتدى إلى الحركة الصحيحة وتقدر على تصحيح التوجه القامع .. فتتحول المنطقة العـازلة الشائكة إلى منطقة تتصالح فيها الرؤى والأفكار وتتعادل فيها حقوق الفرد والجماعة .

الأحداث فى القصة تقع فى مدرسة للبنات ، أقامت ناظرة المدرسة حاجزا من الأسلاك الشائكة بين البنين والبنات فى مرحلة الطفولة . وبين مد وجزر تغلبت الجماعة وتنحىّ السلك الشائك .. ليحل محله شعور برىء بالتضامن والاختلاط [وكأنما أدرك الأولاد والبنات هذا كله ، فكانت المنطقة الحرام تختفى شيئا فشيئا ، وكانت رقصة المد والجزر تصل إلى أقصى مدى يمكن أن تصل إليه] ..

وجاءت نهاية القصة مفتوحة عبر أقوال مزعومة ومختلفة ومتعارضة مما يعطى للحدث معنى أعمق .. وهو تناول فنى ملحوظ فى كثير من أعماله نراه مثلاً فى قصة « السيد م ... » من مجموعة « الزعيم » عام ١٩٨١ .

ولعل انبثاق الثقة بين أطراف المحور تذكرنا بقصة « السائل والمسئول » من مجموعة (الوهم والحقيقة) .. فلقد كانت بؤرة المعنى فى القصة كامنة فى هذه العبارة الدقيقة (الآن ينبغى أن تنمو الثقة من الأسئلة والأجوبة) .. ذلك لأن الثقة جاءت فى الحقيقة منعدمة المعنى للخلل نفسه الذى يمكن أن

يصيب علاقة الفرد بالجماعة . ولقد تنوع المكان بين الجبهة والمدن الأخرى فأثرى جانبى الصورة وعمّق المعنى المراد . [الناس هناك فى بلده يسألون أنفسهم أو غيرهم وهم يحتسون القهوة عن الحقيقة] ومع أن العبارة فيما بعد حملت قدراً من السخرية والإدانة ، إلا انها تكشف عن الأثر الناتج لخلل العلاقة .. فى الوقت الذى يقوم هو فيه برصد العدو واقتناص المعلومة وسط جو يشى بالموت فى أية لحظة [لا يجب أن يموت مجاناً فى ليلة كهذه ، ليست مهمته الليلة ان يبحث عن الموت بأى ثمن . إنه يبحث عن المعلومات الغالية] . ولعلنا ندرك من خلال هذه القصة ارتباط الكاتب بقضايا وطنه وتحولاته الهامة . ومع قسوة الواقع فإننا نلمح رومانسية جميلة شفيفة تخفف من الجهامة وتقلل من ثقل الواقع وشدته . وتحددت العلاقة بين الحب والحرب كما تحدد المحوريين الفرد والجماعة ، وجاء الحلم ـ فنيا ـ ليحدث التوازى بين الجانبين . [كيف لا يسعى لنجدتها ، وهى التى لم تفارقه فى لحظات الخطر ، الخطر هذه المرة يحدق بها وبه ، يحدق بالحقيقة]

« والسائل والمسئول » من القصص المميزة التى استخدم فيها الكاتب ضمير الغائب خروجا على طبيعته فى استخدام ضمير الأنا الذى يتسيد كثيرا من أعماله .. ولعلنا لا ننسى قصته الفذة « ذلك الوجه وتلك الرائحة » التى نشرت أول مرة فى مجلة العربى عام ١٩٧٩ م .. وكان ضمير الأنا أكثر الضمائر التصاقا بالذات قادراً بالفعل على التغلغل إلى باطن الذات فى تأمل نفسى عجيب وهو يتناول قصة ذات بعد غرائبى ونفسى معا .. وهو ما سنلاحظه غالبا فى قصة السيد م .. فى مجموعة الزعيم .. التى مالت إلى الرمز فى حين اقتربت قصة (ذلك الوجه وتلك الرائحة) من الحالة النفسية ..

والغربة أصل فى القصة كما هو أصل فى المجموعة .. وبطل القصة بدأ يشم « رائحة دخان ينبعث من شىء يحترق » . لا يشعر أحد بتلك الرائحة سواه .. حتى زوجته نفسها لا تشم هذه الرائحة أو تدركها .. وجاء الحوار واشيا بالمعنى وبالتعارض وكاشفا عن عمق المأساة وابتعاد المشاعر .. ويدرك بطل القصة أنه على وشك الجنون (فحين تدرك أنك وحدك ترى أو تسمع أو تشم ما لا يحس به سواك فأنت على حافة الجنون أو غارق فى حلم كئيب) . ويتراءى أمام البطل وجه الحمال أبو شفة . [هذا الحمال أكاد أعرفه .. هـذا الـوجـه ..] واختلط الحلم بالواقع .. كان أبو شفة من القرية نفسها ، وكان قد أطفأ يوما حريقا بالقرية .. (كان مثلى أول من شم تلك الرائحة التى كانت تملأ سنوات طفولتى وصباى) .. لقد ظل لابدا فى الأعماق هذا الحريق الهائل الذى أفزع الطيور والكلاب والقطط والبشر ولبّد السماء بالدخان . وهو نفسه الذى أنقذ بطل القصة من خطر الحريق .. انطرح الوجه على كل الوجوه ، واتخذت الـروائـح طعم رائـحـة الاحـتـراق المتغلغلة .. وانحصرت الذات بـين الرائحة والوجه .. واشتد الحصار ، ولم يعد أمامه للخلاص من هذا الحصار إلا الموت .. الموت وحده هو الذى يخلصه من سطوة الرائحة وثقل الوجه . [ووجدتنى أندفع أمام الجميع إلى قلب البحر ، كانت تلك هى الحرية الوحيدة المتاحة لى]وعلى الرغم من الجانب الفانتازى فى القصة إلا أنها ذات سرد فنى جميل .. تضافرت فيه عناصر فنية ، كالحلم ، والغرائب ، والحدث ، والشخصية ، والحوار ، واللغة الشاعرة الصافية .. وسيكلوجية المعنى الذى يشمل محاولة انسلاخ الذات من جلد الماضى توقا إلى التحرر والحرية ، ولو جاء الموت محققا لذلك .

ويثبت الكاتب بمثل هذا اللون من التناول الفنى للشخصيات المركبة قدرته علـى التعامـل النفسى مع الشخصية ، بحيث يصبح قادرا كما يرى الدكتور عبد القادر القط [على تفتيت اللحظة النفسية الواحدة إلى لحظات جزئية غنية بالدلالات ، وعلى توليد كثير من المعانى المفردة من معنى كلى لتصبح القصة على قلمه أشبه بالقصيدة] .. التى تستقطب عالما

الزعيم بين التراث
وعطاء العالم الغربى

مترعا بالأحاسيس . وهو ما يجعل للتجربة عمقا وللوجدان فيضا لا ينضب .

— ٢ —

فى مجموعة « الزعيم » ١٩٨١ تتواصل حركة التأمل فى تربة جديدة وعبر مفردات جزئية لا تختلفُ فى بشريتها عن النماذج المستدعاة فى الوطن .. ويفرقها هذا التنوع فى السلوك الناتج عن المتغيرات المكانية بما يكتنفها من سلوكيات وأنماط حياة لها خصوصيتها بحكم انها إفراز لمجتمع طال النفط فيه كل شيء .. وتصبح دقة الملاحظة فى رصد هذه المتغيرات عاملاً فنيا فى السيطرة على الحدث والشخصية . وهو الذى يشى بهذا التميز فى التعامل مع الإنسان داخلاً وخارجاً . وتقوم المفارقة بدورها فى تعميق اللحظة ، وتوضيح الموقف ، وتكثيف الشعور ، وكشف الشخصية ومن ثم الإيحاء بالدلالة . وتتأكد فى المجموعة طريقة الكاتب فى الانتقاء ورصده للمواقف . فالحياة سلسلة من التجارب تتلاحق لتصنع نهراً له روافده وله امتداداته ..

وإذا كان الكاتب مغرما بالتفاصيل الدقيقة فإنه لا يفقد الرؤية الكلية التى تجمع هذه التفاصيل فى إطار عام ، بل إنه يستبصر — تحت السطح التعبيرى والمادى معا — الخيط الذى يحرك الذوات والأشياء فى منظومة واحدة ، بحيث يحدث التأثر كلما تغيرت العلاقة بين الذات والمجال ..

وارتباط الكاتب بقضايا الواقع فى سكونه وحركته قائم ومعروف .. وجاء هذا الحرص على هذه المواكبة انطلاقا من جدلية العلاقة بين رؤى الفنان وتوقه إلى الأفضل وبين الواقع بما يتضمنه من تعقيدات وضغوط ..

ولعلنا لا نقرر جديداً حين نؤكد على غلبة ضمير الأنا على أعمال الكاتب ومنها مجموعة « الزعيم » . وهو ضمير له حرية الغوص والالتصاق بالذات فيقف على الغامض والمركب فى الباطن ويثير الرغبة فى المتابعة ، وإبراز المفارقة والتعارض والتجدد . كما برز فى المجموعة عنصر فنى له دوره فى الكشف وتطوير الحدث وهو الحوار .. ولغة الحوار فصيحة ، متلائمة مع طبيعة الذات والموقف . وبنية الحوار تتداخل عبر تركيبات تطول أو تقصر .. يغلب عليها الخبر أو التساؤل ، ويخرج منها ما يثير التعجب ويقيم المفارقة فيعجل الحوار بذلك من حركة القص والكشف معا . وهذه التراكيب الأسلوبية تميل إلى إشاعة جو تصويرى .. خاصة فيما يتصل برومانسية الموقف ، أو بالحلم وما يرفده من صور ورموز ومجاز .

ولقد مكن الكاتب للسرد من أن يقوم بدوره عبر عناصر البناء الأخرى واستخدم فى ذلك الرسائل ، والتقطيع ، والقصة داخل القصة .. واللوحة .. والإحالات المتبادلة بين الفن والواقع ..

تصور قصة « الزغيم » حياة المغترب فى بيئة الخليج حيث مجتمع الرفاهية والقسوة معا ، « فمرسى » القادم للعمل فى الكويت ، يحمل طزاجة التجربة . وتصور القصة العلاقة بين الزملاء فى مجتمع الغربة ، ذلك المجتمع الذى يتحول إلى دوامة موحشة ، تبتلع مَنْ يدلف إلى كهفها .. وثمة تصوير يقترب من التسجيل لطقوس الحياة والوفادة إلى الخليج ، ويتحول « الحراج » إلى صورة مصغرة للحياة . وفيه تتكشف الشخصيات وتتضح أبعادها .

ولم يكن البحث عن حمّال إلا وسيلة لهذا الكشف والتعرية ، فضلاً عن تأكيد الكاتب للمكابدة التى يعيشها المغترب فى جو يتلظى بالحرارة ويغرق فى الرطوبة . ومن ثم يصبح العمل فى مثل هذا الجو تحديا للإرادة والحياة معا .. (كانت عيونهم التى تحيط بها هالات من العرق والتراب تفحصنا فى انتظار أن نفصح عن هدفنا) .. وكان طبيعيا أن يقوم الكاتب برسم صورة لوجه الزعيم تتنامى مع قسوة المكان . فنظراته ثابتة وجامدة لا تعبر عن شيء ، وفى قامته انحناءة من أثر المهنة ، ووجهه مستطيل وشاحب تنبت فيه لحية خفيفة .. هذا التكوين لزعيم الحمالين صممته الأيام وأعلنته على

الملا . والزعامة فى مهنة الحمّالين مثلها مثل المهن الأخرى . إذ (لابد من وجـود زعيم يبـرم الاتفـاقـات والصفقات) وكان الحمّال / الزعيم عند مستوى أداء الأمانة والالتزام بحدها الأمثل ــ فلم يتخل عن حق أو مبدأ .. على حين جاء تصوير الكاتب « لخالد » نموذجا متعارضا مع الزعيم .. فخالد حين جاء إلى الخليج .. تخلى عن الزعامة .. لقد كان « يقود المظاهرات ويتصدى للبوليس » .. وينادى بالعدل الاجتماعى .

ويكشف الحوار التالى نموذجين من الشخصية .. الحمّال الذى لا يفرط فى حق زملائه ، فخالد « الذى بدأ يساوم على حقوق الغير ، ويُشعر الآخرين باغتصاب الحق ، وهو الذى كان يدافع من أجله » .

[قال خالد محاولاً الخروج من دائرة الثرثرة .

ــ ما ستفعلونه هو نقل الأثاث إلى الشاحنة ثم نقله منها إلى الشقة .. فهل ..

ــ قاطعه العجوز ــ لو أصاب الأثاث شىء مَنْ المسئول ؟ .

قال خالد بصبر نافد ــ ماذا سنأخذ منك لو أصابه أى شىء ؟ .

ــ لن تأخذ منى شيئا لأنى سأنقله لك فى سلام .

قالها العجوز بهدوء وثقة

ــ يعنى تصر على هذا المبلغ ؟

ــ قلت كلمتى .. لماذا لا تقول كلمتك ؟

ــ لأنكم جئتم إلى هنا سأعطيكم ستة دنانير .

قال العجوز مشيرا إلى « مرسى » ــ من أجل هذا الرجل الطيب الذى لم يتكلم كلمة واحدة سنأخذ منكم ثلاثة عشر دينارا ..]

دار الحوار بين شخصيتين اختلفتا فى المنشأ والتعليم ، ووشى الحوار بمكونات الشخصية وكشف عن فكرها ورغباتها . ولعلنا نلاحظ هذا التوازى فى الموقف بين نموذجين وهو ما أسرع بالمفارقة والمغايرة . وجاءت الجمل الوصفية فى الحوار لتكمل الدور الذى يقوم به فى إعطاء صورة للشخصية تقترب مما يريده الكاتب لها . وليس غريبا أن تصف اللغة فى الحوار الزعيم بالهدوء والثقة .. وهى ملامح تتوافر فيمن يجعل من نفسه قائدا لجماعة أو نائبا عنهم . وجاء وصف خالد بنفاد الصبر .. واشيا بطبيعة الشخصية المتعجلة التى دخلت دوامة العمل ولم تقدر على الخروج منه .. ولغة الحوار على لسان الزعيم لغة سببية تحمل قدرا من المنطقية ومشروعية التعليل فى مواجهة « المثقف » المتعلم .. (لأنكم جئتم .. من أجل هذا الرجل ..) كما استخدم أسلوب الشرط الذى يحدد السبب والنتيجة .. لقد عبر الحوار عن عقلية منضبطة وأداء تعبيرى موصّل للفكرة .. على حين جاء الحوار على لسان خالد مدللا على نوع من الاستهانة والتبسيط (مجرد نقل أثاث) وهو قول مردوده ضئيل خاصة إذا كان يحاور مَنْ هو مختص بذلك ويعرف دقائقه .. وتتحدد فى الحوار نبرة استعلاء مصحوبة بنوع من تهوين الشأن ، وجرح من يحاوره (ماذا سنأخذ منك) .. ويجىء الرد فى هذه الجزئية مشيرا إلى نوع من الاطمئنان والثقة لدى الزعيم ، إنه رجل يعرف قدر نفسه ، ويعرف كيف يتعامل مع الآخرين ، ذلك لأن أحد مهامه الكبرى هو التعامل الجيد مع أنماط متعددة من البشر ترد باستمرار إلى الحراج .. يقول (لن تأخذ منى شيئا .. لأنى سأنقله فى سلام) .. وهكذا يمضى الحوار فى قصصه عموما ليكشف نموذج الشخصية ويكرّس المفارقة معا . كما أنه (يحدد التوازن بين ما يقال وما يستنتج ضمنا) كما يرى « فوتو » صاحب كتاب عالم القصة .. وعلى هذا فإن الحوار يقوم بدور هام فى عملية القراءة إذ يوجه القارىء إلى محاولة إدراك ما يرمى إليه القاص . ولم يكن غريبا من الكاتب فيما بعد أن يحدد إطار الزعيم فى عبارة مشحونة بالدلالات وذلك بعد أن اتفق مع خالد على نقل الأثاث . ولاح من العبارة نموذج للفعل وتحمل الموقف كان أحد أسباب التحول أو استدعاء الماضى لدى خالد ــ يقول الكاتب [وحين أصبح مسيطرا عليها تماما ،

الزعيم بين التراث
وعطاء العالم الغربي

عاد يصعد بها فى ثبات وتوازن] — الثلاجة التى اختل توازنها فى يد الآخرين الأكثر شبابا ، استقرت على ظهر الحمال فى طمأنينة تامة ، وتضامنت العبارة ، مع ردود الحوار لتصنع هذا النموذج الفاعل . ولقد أسعف خالد أحد المصابين ، وتجلت فيه روح الإقدام القديم وجراءة الموقف وسرعة التصدى له .. لقد اُستولد الموقف الإنسانى منه تاريخا مضيئاً غطته ازمة الذات مع السُلطة ولفته حرارة المكان فى قماط ضاغط ، وجرفته دوامة العمل والمال ، ولعل الزعيم العجوز قد ادرك ما فى أعماق ذلك الرجل واستكنه جوهره منحيا القشور المضللة . لقد شعر العجوز بصدق ما قاله وما فعله من أجل إنقاذ احد عماله المصابين .. وأدرك « خالد » نفسه انه على عتبة تحول ، أو انه عاد من جديد إلى زخم الماضى الجميل فشعر بذاتيته ، وفاض إحساسه جميلاً رضى به وفرح له (لأول مرة أشرق وجه خالد بلمحة من الرضا وراح يشرب زجاجته وهو يقف بجوار العجوز ويربت بيده على كتفه) .

هكذا وبنسيج فنى بالغ الرهافة يوقفنا الكاتب على القيمة العليا التى تطمرها تحولات الزمان وقساوة المكان ، ويستدعيها الموقف الصعب استدعاءً شرطيا فينفض عن بريقها رماد الأيام وعذابات النفوس .

ويتحول « مرسى » فى الزعيم بعينيه المندهشتين وصمته وقلقه وعجبه فى عالم « الحراج » إلى « خليل » فى قصة « واحد منهم » .. حيث ينسج الكاتب من خلاله قماشة فنية عن زملاء الغربة فى البلاد البعيدة ، ودوامة الحرص على المال التى تغير كل شىء ، الجلد والجوهر معاً . وهذه الفكرة المعبرة عن استسلام الإنسان لعالمه الجديد ليست على إطلاقها . فثمة عوامل نفسية وبيولوجية وخارجية خاصة بالمجال تتكاتف فيما بينها لصياغة الإنسان فى لحظات التحول أو انتظار التحول والدخول فى الدوامة . إنها فكرة عجز الإنسان عن صياغة الوجود وفق رؤاه الخاصة وتوجهه الفكرى المحدد . فلا يرى إلا أن يدور ، ولكن ثمة شخصيات تصارع فى البحث عن الحقيقة ولو أثر ذلك عليها فى النهاية لدرجة الجنون أو الموت .. — ولا يسفر الكاتب عن فكره الذى يشغله ، بل يجعل الفكرة — كما يرى د. النساج — منبثقة من موقف حى ومن خلال شخصيات ابرز ما فيها إنسانيتها .

والإحساس بالغربة المكانية يؤدى إلى بروز الشعور بالغربة النفسية تلك التى تقف أمام القدرة على التكيف عاجزة فيسود الشعور بالضياع واليأس ، ويضحى المكان بظواهره مجرد ضوء يكشف هذا المعنى [لم يكن أمامى سوى أن انتظر ، فحر الكويت يصيبنى بنوع غريب من الشعور بالضياع واليأس . وكثيرا ما سألت نفسى : متى أتعود هذا الحر او متى ينقضى ؟] . اما انه سينقضى فأمر طبيعى مرتبط بظواهر الكون وليس فى قدرة « خليل » أو غيره إحداث ذلك .. ولم يتبق إلا أن يتعود على هذا المناخ الجديد ..

ومن خلال شبكة العلاقات فى الغربة يبرز دائما الاقدم إقامة لتقديم الخدمات وتذليل الصعوبات من وجهة نظره الخاصة . ولقد كشفت هذه العلاقات عن سلوكيات المغترب فى البلدة الأخرى حيث يحكمها اللهاث فى العمل وإثبات الذات وجمع المال ، ويبدو الفرد كما لو كان معلقا فى ساقية . لا يملك القدرة على التوقف ليعيد النظر فيما يفعل ، أو يتخذ خطوة ما للعودة . ويتحول الصبر إلى حكمة يتعلق بها الجميع [فى هذا البلد لابد أن تصبر كثيرا ، انت تأخذ الكثير وتدفع الكثير كذلك] .. ومن ثم يتعود المقيم على الإقامة ، ويصاب باللامبالاة ، ويضحى انتماؤه إلى العمل هو الوطن ، ومن ثم يدخل إلى دائرة الموات ، (وهم لا يكتشفون هذا إلا بعد فوات الوقت) . ويذكرنا « بهيج » فى هذه القصة بخالد فى قصة « الزعيم » فهو يقدم خدماته إلى الآخرين . ولكن النصيحة تفقد معناها حين تتحول إلى مسلك يَسْتُر بِهِ عجزه وضعفه ، وانتكاسته البشرية ، حتى « خليل » إنه ينتظر فقط ثم يدخل إلى

الدوامة ليصبح واحدا منهم .. أصبح الكل واحدا ، حدّدته بصْمة الغربة بتجديد الجلد والفكر معا .. ولعل العبارة التى أنهى بها الكاتب قصته توضح ذلك ، توضح انتهازية خليل الصامت المندهش وإدراكه لأصول اللعبة الجديدة . أتمنى [أن يلتمس لى الأستاذ بهيج بعض العذر فى هذه النذالة بحرّ الكويت ، وأن يصدق أننى كنت حقا أشعر نحوه بحب كبير وتعاطف لا حدّ له ، لأنه كان يحترق فى كل فصول العام بحر آخر لا يقل لعنة عن حر الكويت فى فصل الصيف] .

وسيادة فعل المضارع يعكس حضور السلوك وتواجده المستمر (يلتمس ، يصدق ، يحترق) ويكرس الفعل النفسى فى الذات مما يعرضها إلى قلق مدمر وانسلاخ وجدانى ، وتفسخ فى إدارة العلاقات وفق منطق الانتماء الأول وليس وفق جديد المكان وقسوته ، الأمر الذى توازى فيه هذا الداخل المحترق بالجو المحترق أيضا ! وإذا كنا لا نقوى على إدانة مظهر طبيعى كالحر ، فإننا لا ندخر هذه الإدانة إزاء هذه النماذج المغتربة .. وإن كانت إدانة من منطقة بعيدة لم تعش هذه التجربة الإنسانية العميقة .. تجربة أن تعيش وسط جماعة يدينون بدينك ويتحدثون لغتك ، وتفصلك عنهم تداعيات الأيام وجديد النفط !

وتتراكم الدلالات لتصنع دلالة كبرى وفق منطق الكاتب فى انتقائه للمواقف واختياره للنماذج ويصبح السؤال الهام الذى تطرحه قصة (كلمات متقاطعة) هو : هل يمكن أن يصبح العمل هو الوطن ؟ وتصبح (الخبرة هى القيمة) .

لقد حوت الصحراء أناسا من كل جنس وملة ، اجتمعوا من أجل أن يكتشفوا المياه الجوفية وتصبح المشكلة هى كيف يواجهون الرمال المتحركة ، التى تطمس معالم الحياة وخضرتها . فالعثور على المياه ليس مشكلة عويصة أمام آليات البحث والتنقيب ولكن المشكلة فى الحقيقة تكمن فى كيفية الاحتفاظ بهذا كله من هجمات العواصف وتحركات الرمال الرقيقة . (أليس هذا هو شكل الصراع الأبدى بين الإنسان والطبيعة) .

ولقد وضع الكاتب يده على نموذج بشرى فذّ ، يمثل انصهار الذات فى بوتقة العمل وبحيث يصبح الكيان والصديق والوطن والذات المستترة . ولم يبق لهذا النموذج لإلاثار ذكريات عجز عن لمّها وجمعها ووجدها الراوى قصاصات لم تكتمل وسط ملفاته وأوراقه الكثيرة ..

فى مثل هذا الجو من العمل يجتمع الجميع على اختلافهم بغية جمع المال ثم العودة إلى بلادهم ، بل لقد وصل الأمر إلى أن الشباب لا يفكرون فى الزواج بل فى عقد العمل أولاً . فالشركة هذه ـــ نموذج لآليات العمل ـــ (هى الجنس الثالث الذى يتزوج الرجال والنساء جميعاً) . ومن ثم يتبدى التناقض والتعارض بين الممكن والمتاح (لماذا يصرون على تعمير الصحارى بينما يتركون الأرض الخصبة دون تعمير ؟) . فى هذا المناخ غير الصحى يصبح الموت هو جرس الإنذار الوحيد الذى يخرج الجميع من دائرة اللاوعى ويوقفهم عن الدوران حول المدار .. ولأنه يأتى فجأة بلا مقدمات فإنه يهزمهم هزا [وكأن الموت يعرف أن هذه هى الطريقة الممكنة للتعامل معهم] .. ويتساءل الكاتب تكريسا للتناقض والتعارض ولإحداث المفارقة التى هى سمة القصة كلها (لماذا يحرص الناس على الموت فى بلادهم ، مع أنهم أقل حرصا على الحياة) .. ولأن الراوى تنويعة جديدة لنماذج الشخصيات الأخرى ، ولأنه أدرك اللعبة ، مارس كل أساليبه إزاء مديره حتى اكتسب ثقته ، ودخل دوامة الانتماء الوطنى الجديد .. العمل ..

ولعل الفقْرة التى جاءت فى ملاحظات الراوى تعكس الجو العام الذى ينبثق منه فكر الكاتب فى صدق ومعاناة يقول [الناس هنا يشتد حنينهم إلى العودة ، ويكثرون من الحديث فى ذلك . حين يموت أحدهم ويشيعونه إلى مقره الأخير . الصحراء قاسية فى ابتلاع الموتى .. الرمال ثقيلة على الجسد ولو كان جسد ميت ، فهى

الزعيم بين التراث وعطاء العالم الغربى

لا تسمح بأى قدر من الهواء أو الحركة ، وما لم تكن روح الميت قد صعدت حقا إلى بارئها فسوف تدفن معه إلى الأبد فالرمال لا تسمح بالحركة حتى للروح] ..

لقد سحبت الرمال من سيد كريم روحه ، ورومانسيته القديمة ، وأضاعت منه صديقه المميز الذى كان رمزاً انتمائيا حقيقيا للبلد الأصلى .. لم تسمح الرمال فى دوامة العمل « لسيد » أن يتنسم هواء الزمان الماضى .. فبدا — وقد تخلص من عمقه القديم — كتلة من الرمال ثقيلة الوطء .

إن الشخصيات المأزومة ، يذكرها بأزمتها انتقاصٌ تاريخى لزمان البراءة والتكوين .. وربما كانت هذه إحدى سمات الكاتب فى الغوص إلى أعماق الذات عبر انتقاص التكامل فيها .. فى قصة « ذلك الوجه وتلك الرائحة .. » .. يصبح للوجه القديم دوره فى تكوين وسلوك الذات ، فى قصة « السيد م .. » يتبدى الوجه رمزا كليا له ثقله التاريخى فى العمران .. كل أزمة نفسية لها شىء ما فى الماضى يوجبها ، حتى « خالد » .. كان ماضيه فى الوطنية أحد مسببات التوحش الخارجى فى نظرته إلى الأشياء .. من باب التعارض الناتج عن خيبة الأمل .. وفى مثل هذا المجال ، ومع هذه النوعية من البشر الذين اغتربوا يصبح الموت وجها من وجوه الحياة .. ولقد تميزت هذه القصة عن غيرها من قصص المجموعة فى أن الكاتب قد لوَّن من آليات السّرد وانتقى وسائل تعبيرية استطاع بها أن يرسم صورة كلية للشخصية المحورية — والشخصية المنتظرة ، لجأ الكاتب إلى تدوين الملاحظات ، وعبر هذه الملاحظات تتمدد المواقف وصْفا وحوارا لتتحول الملاحظة إلى موقف فنى متكامل .. فضلاً عن جانب تسجيلى يتمثل فى الأوراق الخاصة بالمدير العام للشركة ومكاتباته مع سيد موافى / رمز الماضى الجميل . كما كانت البرقية إحدى الوسائل التعبيرية السردية لتعميق الذات وكشف أبعادها .

ومما يجب ذكره هنا أن قصة (كلمات متقاطعة) تتداخل فيها قصتان ، إنها قصة من داخل قصة . قصة الراوى فى خطوه الوئيد نحو تحقيق رغبته فى العمل والارتقاء به . وقصة العلاقة بين المدير وصديقه سيد موافى . ولقد استطاع الكاتب أن يسير على حدّى القصتين بمهارة وأن يغزل منهما خيطا موصولاً يفى بالدلالة العامة ويجيب على سؤاله .. هل يصبح العمل فى الغربة وطنا جديداً .. له علاقاته الخاصة وتوازناته المرسومة !

إن الذات فى لحظات التحدى قد تنشطر إلى ذوات متعددة وقد تتخذ بدائل نفسية للتعبير عن هذا الانشطار .. ولقد طال الانشطار شخوص المجموعة فى كثير من جوانبها .

وتثير قصة (السيد م.م.م. وحكايته مع الوجه الذى لا يتغير) دهشة ناتجة من تراكم الدلالة للوجه وتنقله من مكان إلى مكان وبسيطرته على الذات واحتوائها .. مما يذكرنا بقصة (ذلك الوجه وتلك الرائحة) . والقصة تتكون من مقاطع مثيرة لكثير من الدهشة والإعجاب . وجوهر الفعل القصصى يتمثل أن السيد م .. يتبدى له وجه له ملامح مصرية محددة منذ البدء وحتى النهاية ، وظل معه يتنقل من مكان إلى مكان إلى أن أسلمه للجنون أو الموت ..

جاءه الوجه قديما ، الملامح السمراء ، والعينين الغائرتين والذى يتحدد لونهما ما بين البنى والعسلى ، والشعر الخشن الأكرت واللاسة حول الرأس . رآه فى فعل دائم يحرث الأرض ويخرج الماء ويصنع الحياة [كان صاحب الوجه الأسمر الحاد الملامح هو الذى يحمل فأسا تختلف عن كل الفئوس التى يراها فى قريته] .

وكان السيد م قد تربى فى أسرة حرصت على تعليمه . ومما كان يتميز به الشعور القوى بعدم إيذاء أحد إن لم يتوافر له الحب ، مع إدراكه أن الحياة تنطوى على مفارقات واختلافات . لقد كان يكتفى بحب الناس عن بعد ويشارك من بعيد فى أفراح القرية وأتراحها .. ولقد حمل « السيد م » وجها بريئا فى القرية ، واتسم بحسن الخلق والسلوك المهذب ، وفى المدينة

ظل كما هو مهذباً ونظيفاً ، وبقى وجهه ينضح بالجمال الخلقى النبيل .

وفى المدينة لم يتغير شىء فى الوجه الأسمر الملوح بالشمس ، فشارك فى حفر أساسات العمارات ونقل الطوب .. لقد تنوعت مراحل العمر ، وفى كل مرحلة يتأكد رمز المعنى العميق للعطاء ويظل المعنى قائماً والرمز ثراء .. بتراكم المواقف والاعتلاء بها إلى نوع من التجريد العام . إن إطلالة الوجه الأسمر الذى يلاحق « السيد م » لا تكون إلا فى لحظات الفعل الحقيقى . وإن حاملى هذه الوجوه هم الذين صنعوا الحياة وأقاموا أسسها المكينة ..

[كان قد بدأ يعرف الكثير عن هذا الوجه فهو قادم من أقاصى الصعيد وهو متنقل أبدا وراء العمل] .

وفى الجامعة يمر « السيد م » بتجربة حب جديدة ولكنه كطبيعته المهذبة الخجولة ظل صامتاً مع حبيبته (لم يقل لها أحبك أبداً ، رغم أنه كان يموت فيها) .. ولعل التعبير « يموت فيها » بما يحمله من حس شعبى عميق ودلالة أصيلة على سلوكيات الشعب اللغوية يوحى بجذور « السيد م » التى تمتد إلى القرية بكل ما تمثله من قيم وانتماء . وفى المرة التى دعته فيه حبيبته إلى تناول فنجان شاى أصابه الوجوم فجأة حين وسله صوت غناء مكتوم قادم من شاطىء النهر ، وفجأة يلوح فى أضواء « الكازينو » الهادئة [وجه أسمر لا تكاد تتضح ملامحه ، وجه مندفع إلى الأمام كأنه يوشك أن يسقط] لكن الحبل يشده ويجرُّبه مركبا شراعيا محمَّلاً بالأوانى الفخارية . وكان وجومه مثيراً انفعاليا لم تهتد حبيبته إلى سره ، وخاصة بعد أن نطق فجأة وكأنه يهّوم (تصورى .. الدنيا كلها تتغير عدا هذا الوجه) .

وتتواصل الحياة بين الاثنين ويتزوجان ويبتعثان إلى الخارج . وفى زمن الابتعاث جاءه الوجه عدة مرات عبر الخيال . وفى هذه المرة حدث له رعب حقيقى ، فلقد كان يعيش فى أوروبا صدمة الحضارة ، وفزع حين أدرك الهوة العميقة بين المجتمع الأوروبى وبين مجتمعه [شعر برعب حقيقى حين رأى فى خياله الوجه الذى لا يتغير ، وحين خيل إليه أنه يسمع على البعد غناءه المكتوم وهو يعمل ليغير كل شىء فى بلده ودون أن يتغير ..] وأهمّه فى الحقيقة كثرة التفكير فى اجتياز هذه الهوة التى تفصل بين بلاده وبين أوروبا ، وأن ذلك قد يحتاج إلى العنف ، وتمنى أن يتحقق ذلك بالفعل .

ويعود « السيد م .. » إلى بلاده متصوراً أن طريق الخلاص سهل ميسور خال من العنف والشراسة . ولكنه أصيب بانقسام فى الذات .. وعلا الكاتب بالفرد إلى المستوى الدلالى العام ليصبح هو نفسه نموذجا محصوراً ودالاً على الانقسام الخطير الذى كان موجوداً فى بلده انقسمت الذات بين العنف والتلفيق .. بين الجدوى وانتفائها بحيث لم يعد للشىء معنى محدد بل اختلطت الأمور ودلت على نوع من التيه والضلال . ثم تأكد لديه سطوة العنف (حقيقة العنف الشامل الفظيع الذى لا يستهدف فرداً أو فئة أو طبقة . العنف الأعمى الذى لا يفرق بين منْ يحمل بندقية أو فأسا ، بين مصنع أو شجرة أو مدرسة) لحظتها أدرك هول التغيير ، وقسوة الانقسام والانشطار وسيطرة الخوف واللامبالاة معاً ، وتحولت القيم إلى آليات مادية يحكمها السوق ويفرزها العنف ، ومن ثم لم يعد غريباً وفق هذا التحول أن يرى (بعينيه ولأول مرة الوجه الذى لا يتغير وهو يتغير ! وهو يصبح مثل كل الوجوه) .

ومع أنه هو الذى ساهم فى تحصين المصانع ونقلها وسط القصف والعنف الدموى إلا أن الجراح التى ملأت (صفحات الوجوه) لم تخف الهول الناتج عن التحول ، لقد ازداد الشرخ اتساعاً والذات انقساماً ، وأصابه قلق وجودى على معنى الحياة ذاتها فلقد كان السيد م يرى (أن العُنف لا يجىء من العدو وحده ، وأنه يخشى أن يجد نفسه متورطاً فى أمر يقع به فى مصيدة العنف) .

وعزف السيد م عن العمل وغرق فى وحدة قاسية . وكان يشغله باستمرار

الزعيم بين التراث
وعطاء العالم الغربى

هذا السؤال الهام (لماذا يتحتم على الإنسان وحده أن يصل إلى التوازن عبر بحر من الدم والعنف) .

ويعمل السيد م بالخارج ، وينجح فى عمله ، وفى حادث عارض له يصطدم بحائط ترابى لحظتها يرى الوجه الذى لا يتغير خارجاً من حفرة الكابلات .. وتؤكد العبارة التالية معنى تأصيل القيمة والرمز (انتبه .. هنا رجل ملعون ، يغير كل شىء ولا يتغير ، احذروا قتله لأنه لا غنى لكم عنه) .. إن الروح الفاعلة تألقت فيما بعد وانعكست ظلالها على مزاج السيد م .. وكان الربط ــ للتحسن الأفضل ــ بحرب أكتوبر إيحاء بالخروج من دائرة اللاجدوى ، وأنها نهاية هذا الجهد الفعّال للوجه الذى لا يتغير .. (تحسن واضح فى الصحة العامة والمزاج والدخل ويقال إن هذا التحسن وصل إلى قمته بعد حرب أكتوبر) .

ويدخل السيد م إلى دائرة العمل المتوحشة ، وينقسم ثانية ، مثله مثل العاملين فى الخارج ، ينقسم إلى شطرين يهتز لهما الوجدان النفسى ، ويتحدد المعنى الذى يشمل معظم قصص المجموعة والذى يصبح السيد م رمزاً له ، لقد تمزق بين (رغبته الملحة فى العودة إلى بلده وعجزه عن تنفيذ هذه الرغبة) .

.. وتصل القصة إلى نهاية مفتوحة .. فالأمر لم ينته بعد ، ولأن المعنى متواصل والرمز مستمر . وتعددت روايات النهاية عن السيد م .. وعن حادث السيارة الذى أصابه وعن الوجه المسالم الذى يخفى كمّا هائلاً من العنف .

لقد جاء الحلم بديلاً للمعنى فى الواقع .. وتبدى له خلاله ما كان يدمدم به فى سرّه .. وأوحت به القصة ، إن الانشطار الذى يقسم الذات يدين الفعل فيها ، ويتهمها باللاجدوى والقيمة ومن ثم يصبح اختفاؤها امرا مطلوبا ؛ بل إن هذا الوجه الذى لا يتغير لأنه لا يكف عن البناء هو نفسه الذى يوارى سوءة هذا الإنسان المنقسم الذى عجز فى حقيقة الأمر أن يردم الهوة بين الذات والآخر المتحضر ..

[لقد ظل يقتله الخوف خلال موته حتى ظهر الوجه الذى لا يتغير ، بأعداده الكبيرة فى المكان الخالى ، وحملوه إلى مقبرة حفروها بفئوسهم التى تختلف عن فئوس الفلاحين فى قريته ، ثم دفنوه فيها] .. وحين استيقظ السيد م من الموت صارخا ليروى الحلم قال بصوت متقطع آخر كلماته لزوجته [لم اكن اتصور انه يخفى وراء وجهه المسالم كل هذا العنف] .

هذا التأمل العميق من الكاتب يشعرنا بقدرته على التأمل فى الذات والمجال الخارجى وتوقه الفكرى والفنى معا إلى إحداث نوع من التوازن بين الفكر والواقع .. وهو فى سبيل ذلك لا يضحى بأحدهما فى سبيل الآخر . ومع أنه يصل إلى المعنى العام عبر عديد من الجزئيات والتفاصيل وتعارضات رواية الحدث .. إلا أننا لا نغفل هذه الروح الشاعرية التى تنداح خلف هذا الأداء التعبيرى المميز .. ولا هذا الإلحاح التساؤلى حول الذات فى فكرها ووجدانها وسلوكها والواقع بقسوته وتركيبه .. بل قديرتقى بهذا التساؤل ويقترب من الوحدة الشاملة للوجود ككل وكأنها الملاذ للذات والخلاص من مناخ ملىء بالكابوسية والتعقيد ، وهو وإن حاول عقد هذه العلاقة إلا انه لا ينسى مقولة الواقعية فى الجدل والنقض والأسلوب التعبيرى ولا يغفل غموض الحياة وتركيبها العجيب . لقد بحث عن إجابات ــ كما يقول الدكتور النساج (حول وجود الإنسان وحاجاته ، وكيفية إشباع هذه الحاجات ، وتوليد الحاجات من الحاجات ، والقوانين التى تحكم الوجود ، والتناقضات الموجودة فى الحياة البشرية وأزمات الإنسان) ..

.. وهذه الوحدة الكلية الوجودية التى تشغل فكره ربما تنعكس فى هذه العبارات الموحية .. [لماذا لم يحقق الله توازنا طبيعيا بين قوى البشر كهذا التوازن الذى حققه بين النجوم فى أفلاكها ، وبين الكهارب فى ذراتها .. لماذا يتحتم على الإنسان وحده أن يصل إلى التوازن عبر بحر من الدم والعنف

ثم يحدث الاختلال من جديد لأن قوى البشر تنمو بطرائق مختلفة وفى إيقاع مختلف . أمن الضرورى أن يكون هذا العذاب ثمنا أبديا للحرية والاختلاف والتغير ؟ لماذا لا تتشابه الوجوه إلا فى لحظات الفزع أو الموت ــ قصة السيد م ..] .

وهذا الاختلال المتواصل أحدث خللا نفسيا فى الذات وأضحى الواقع وهما وحلما فظيعا يجب تجاوزه . فى قصة « الحلم » وقصة (مهمة غير عادية) .. تفتقد الأشياء إلى عـنيتها الحقيقية ، وتجد الذات نفسها فى عالم متغاير لا تعرف له اسما ولا معنى .. وتتجدد الإحباطات ويتواصل إجهاض الرغبة ، ويبدو العالم كله قطعة من الغرابة والفانتازيا . وليس هو وحده الذى يهرول فى مهمة غير عادية بل الجميع يهرولون وليس هو وحده هذا الكائن الذى يحلم بالقصر ولا يتجاوز عتبته ، بل كثيرا ما اجتاز المكان وكثيرا ما رأى غيره ..

هذا التعارض بين الممكن والأمل / الحلم والمجاز ، هو دلالة تشى بالتفتيت فى التماسك البنائى لطبقات المجتمع ومكوناته المادية والمعنوية ، كما أنه تفتيت مقابل للبناء فى القصة بحيث تتراكم جزئياتها المفتتة فترتفع من الواقع وتفصيلاته وتجسمه إلى المجاز وكثافته وثرائه ..

ومع أن المقدمة فى قصة « الحلم » تشعرنا بمقولة سيكلوجية حول الحلم



وطبيعته ودوافعه وجغرافيته ، إلا أن بداية القصة الحقيقية تكمن فى الفقرة التالية والتى تبدأ بقوله (فى اليقظة كما فى الحلم كنت أتذكر ذلك المكان .. فى اليقظة كما فى الحلم كانت تعترينى تلك الرعدة التى تبعثها فى النفس رؤية منظر يتعانق فيه الجمال والجلال) .

بداية قوية لقصة تتناول حلما موازيا ومغايرا للواقع . بداية تفيض بانفعال نفسى يتسم بالقوة وصفاء الشعور ويحتوى جسد القصة كلها ، ويجذب المتلقى إلى تتبع خيوط الحلم ورموزه . وتحمل الألفاظ دلالات لها إشعاعاتها الخاصة ، « اليقظة » تشى بالخارج والوعى به . وتشكل جزئياته الخاصة وفق وعى كامل به وبأشكاله المعروفة . « الحلم » مفتتح لعالم مختلط له تكويناته الخاصة وانفلاته المعهود ورموزه الكاشفة . اليقظة والحلم معادلان للواقع وللوجدان فى لحظات الخروج والتهويم معا .. ومن ثم يتشاركان معا فى إحداث هذه الرعدة المعيشة أو المتخيلة ، وتتصاحب معهما مفردات ترسم الإطار العام لهذا العالم الحلمى المتراكب .. تعترينى ــ يتعانق ــ جمال ــ جلال ــ ضوء ــ صفاء .. وهى تنويعات على خيط الشعور وفيضه واختراقه .. ويتسيد المكان الفيض الشعورى لأنه محور الدلالة ويلف جزئيات المكان هذا الانثيال الذى تصنعه منظومة الألفاظ المصاحبة . ويحدث اللقاء المتسم

الزعيم بين التراث
وعطاء العالم الغربي

بالألفة والصداقة للقصر و (لحديقته التى تبدو وكأنها تركت لتنمو على طبيعتها ، ثمارها فى متناول اليد ، طيورها فى كل مكان ، سورها من الأشجار القصيرة ، .. للمكان أصوات هى أصوات الرياح والطيور وخشخشة الفروع والأوراق ... إلخ) .

ولأن الأحلام عريضة فإن إجهاضها يكون داميا بقوة الرغبة فى تحقيقها .. وأن الخلل فى المعادلة يوصل إلى واد الحلم وقتله . هذا الحارس / الكائن الحيوانى المهيب تخاطفته الذئاب الجائعة والضباع المفترسة .. هنا ينعدل الرمز فى جزء منه ، فلا الإنسان بقادر على أن ينخلع من قسوة الواقع إنها تلاحقه حتى فى

حلمه ، وهو نفسه الذى يئد معنى العدل والحرية .. [كنت أخافك أنت ولا أخافها ، كنت أخاف حريتك دون أن أفكر لحظة فى أنها هى التى كانت تربط كل هذه الوحوش فى أوكارها] العبارة تكشف عن الدلالة ، وتؤكد قيمة الحرية فى سدّ كل الذرائع التى تدمى الإنسان وتقتل حلمه .

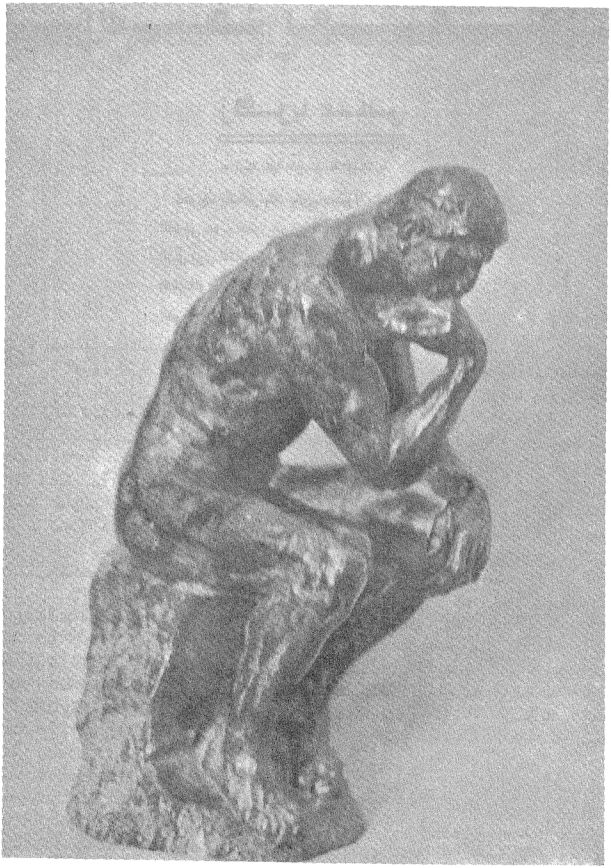
واختلاط الواقع بالوهم فى الرؤية المجازية يسحب عليه دلالات الفكر التى يريد الكاتب أن يحملها الشخصية ويوحى بها الجو العام للبنية القصصية التى يغزلها الكاتب فى تؤدة ومهارة ويكشف الحوار فى قصة « مهمة غير عادية » عن هذا الخلط والتخليط ، ويبرز من خلاله صراعا نفسيا داخليا تضطرب به الذات وهى تصطدم بالغريب والغرائبى معا — وهو حوار دار بينه وبين زوجته فهى زوجته حتى هذه اللحظة ، وهى حلمه الذى كان يتمناه دائما فى عمق داخله ، وهى أحد أصول اللعبة التى تتحكم فيه وتحركه . ويصبح الإنسان غير قادر على معرفة من هو أقرب منه ، وكأنه يعيش فى عالم غير مرئى ومشهود ويتحول بسرعة إلى الضد [السيدة الجميلة جدا والتى فتحت له باب شقته هى بعينها مأثر التى كان يحبها جدا ويتمنى أن يتزوجها فى بداية شبابه هى الآن زوجته بالفعل] ..

وانطلاقا من هذا الخلط دار الحوار

[هل وجدت ما كنت تبحث عنه قالتها « مأثر » وهى تواصل عملها فى ترتيب البيت : ثم أضافت بلهجة اعتيادية : هل لهذه الأوراق صلة بمهمتك اليوم ؟

قال بلهجة منْ يكذب لأول مرة : نعم]

وفى النهاية يجد مأثر مع صاحب المحل يأكلان ويضحكان ، وتصبح المهمة التى خرج من أجلها أمرا غامضا ، إلا أن يكون هذا البحث من أجل الأفضل والذى لم يجده حُلما ، أو محاولة كالضباب ، ولكن الكاتب كشف عن الداخل النفسى بمهارة فائقة .. إننا من خلال استقراء الذوات نلمح تلك الحركة النفسية التى تضطرم بها الشخصية قوة أو خفوتا فتبين عن صراع داخلى محتدم على مستوى المجال والذات معا ، وعلى مستوى الحلم والشهادة أيضا — وهذا هو عالم الكاتب الحقيقى إحداث التوازن بين عمق الداخل وحركة الخارج فى أسلوب جميل رائق اللغة ، صافى التعبير وفى إدراك حميم لبنية القصة وهدفها معا . ■



نحت للفنان : رودان

يوسف يعقوب:

زكريا عناني

* استاذ بكلية الآداب جامعة الإسكندرية

تعريف بشاعر يكاد يكون مجهولا بالنسبة للقارىء العربى هو « جوزيف أجوب » أو « يوسف يعقوب » الذى يرى الكاتب أن له شأناً كبيراً فى حياة « رفاعة رافع الطهطاوى » وفى التوجيه الفكرى لأعضاء البعثة الأولى التى ارسلها محمد على للدراسة فى فرنسا .

قد يعود بنا هذا الموضوع إلى القاهرة فى أخريات القرن الثامن عشر وإلى بواكير القرن التاسع عشر ، أى لتلك الفترة العاصفة الممتلئة بالأحداث الجسام ، فهناك الحملة الفرنسية (١٧٩٨ ـ ١٨٠١) ، وهناك انطواء صفحة سطوة المماليك وتقلص الهيمنة العثمانية على أثر استيلاء محمد على على الحكم (١٨٠٥) واتجاهه إلى إحداث تغييرات جذرية فى التركيب السياسى والاجتماعى والثقافى وكان مما قام به إرسال البعثات إلى أوروبا ، وأولاها البعثة التى غادرت مصر إلى فرنسا سنة ١٨٢٦ ، وتتكون من أربعين مبعوثا ومعهم هذا الشيخ الصغير ، إمام البعثة : **رفاعة رافع الطهطاوى** .

وينقلنا الموضوع كذلك إلى فرنسا فى ختام الربع الأول من القرن التاسع عشر ، وكانت تمر بدورها بأحداث هامة ، فقد انطوت صفحة بونابرت ، الذى ومض كالشهاب الساطع ، لكنه ما لبث أن هوى من عليائه بعد أن زلزل سقوطه البلاد وخلف حالة لا نظير لها من الفجيعة والترقب واحتدام الصراع بين الملكيين والجمهوريين ، وتحول الأدب من روح الاتزان إلى فورة الرومانسية والاندفاع العارم للتحرر من القيود التى طالما عاقت خطاه .

وهذا كله سوف نراه من خلال محور صغير هو حياة وأعمال شاعر يكاد يكون مجهولا بالنسبة للقارىء العربى هو **جوزيف اجوب** كما تسميه الكتابات الفرنسية حوله ، ولعل الصورة العربية له ينبغى أن تكون : **يوسف يعقوب** ، وهذا الرجل سيكون له شأن فى حياة رفاعة وفى التوجيه الفكرى لأعضاء البعثة الأولى ، على ما سنرى ، فضلا عن أنه سيسهم بشكل حيوى فى حركة الاستشراق الفرنسى التى شهدت فى هذه الآونة نشاطا ملحوظا ، وتجمعت عوامل كثيرة لدفع عجلة هذا النشاط ، يأتى على رأسها «اكتشاف» مصر بعد الحملة الفرنسية عليها وإنشاء مدرسة اللغات الشرقية ، وازدياد الأطماع فى الاستيلاء على الشمال الأفريقى ـ وبخاصة الجزائر ـ والتطلع لبسط المزيد من النفوذ على الشام ، وبخاصة ما يعرف الآن باسم لبنان ، يضاف إلى ذلك ظهور علماء متخصصين فى لغات الشرق وآدابها وأحوالها ، مثل **سيلفستردى ساس وجومار ومارسل** الخ ...

وقد حدثنا **رفاعة فى تخليص الإبريز** عن اللقاء الأول مع **يوسف يعقوب** وكان ذلك على أرض فرنسا ـ على وجه الدقة ـ على أرض مارسيليا التى شهدت وصول تلك السفينة **«لاترويت»** وهبوط هؤلاء الشرقيين منها بوجوههم الغربية وأزيائهم الفضفاضة ، وكان على هؤلاء أن ينظموا فى أفواج لمتابعة الرحلة ـ براً إلى باريس ، حيث مدرسة المبعوثين المصرية هناك ، وكان المشرف عليها **جومار** ، وسافر مع كل فوج مترجم ، أما «رؤساء هذه السفرة»[1] . على حد تعبير **رفاعة** فقد تكفل بأمر مرافقتهم مندوب عن **جومار** ، اسمه : **يوسف يعقوب** ...

وكأننا مطالبون ، ومنذ البداية ، بأن ننبه إلى أنه لا يمت بأية صلة **للمعلم يعقوب (او الجنرال يعقوب)** قائد الفرقة القبطية بالقاهرة ، على زمن الحملة ، والذى ارتحل معها وفى ذهنه

الاستشراق الفرنسى



رفاعة الطهطاوى

مشروع يرمى لفصل مصر عن الدولة العثمانية ولكن أحلامه - المستحيلة هذه - لم تلبث أن تبخرت فى الهواء ، إذ وافته المنية فى أثناء رحلة الرحيل عن مصر(٢) .

أما شاعرنا **يوسف يعقوب** فإنه كان بدوره ممن رحلوا عن مصر مع رحيل الحملة ، ولكن عمره ، حين أقلته السفينة إلى مرسيليا لم يكن يتجاوز السادسة ، إذ أن مولده كان فى العشرين من مارس سنة ١٧٩٥ ، ولا نجد تفسيراً واضحاً لدوافع هذا الرحيل فى الكتابات القليلة التى نملكها عنه ، وقوامها المقدمة التى وضعها **دى بونجرفيل** عضو المعهد العلمى : الانستيتوت - لمجموعة أعمال **يوسف يعقوب** التى نشرت فى مجلد (٣٥٨صفحة) بعد وفاته (سنة ١٨٣٥) بعنوان (منوعات فى الأدب الشرقى والفرنسى) وتشتمل على أهم ما كتب فى التاريخ والأدب ، وسنعود إليها مراراً فى بحثنا هذا ، فضلاً عن مقالات وكتابات أخرى سنشير إليها فى موضعها .

وقد أوجز **بونجرفيل** حياة **يوسف**

يوسف يعقوب:
الاستشراق الفرنسي

يعقوب وسماته ونتاجه قائلا إننا معه أمام :

«رجل من أصل عربي ، مولده بالقاهرة وقد تشبع بآدابنا (الفرنسية) في باريس حتى أصبح بمثابة فرنسي بالنظر لأعماله وخدماته ونجاحه ، مما يعد ظاهرة حرية بالالتفات .

إن سمات الشعوب لا تتغير أبدا ، فإن المرء يدمغ منذ مولده بالسمة الأساسية للجنس الذي ينتمي إليه ، وهكذا نستطيع أن نجد في (أجوب) الشاب كل المميزات التي تألقت في الشرقيين إبان فترة زهو حضارتهم ، فهناك المقدرة على استيعاب كافة المعارف ، وهناك الحس المرهف مع الإخلاص ، وهناك المظهر الوادع مع عمق الفكر وتوهج الخيال وهناك الشجن الخفي خلف المظهر الهادىء المطمئن المتأمل .

وتأتي أيضا جملة بالغة الدلالة ، تقول :

إن العائلات المصرية التي عضدت قواتنا (الفرنسية) شاركتها كذلك في مصيرها التعس ، إذا ارتحلت إلى فرنسا مع فلول الجيش المنهزم وفي ضوء هذه العبارة نفهم أن والد أجوب جند نفسه لخدمة الفرنسيين أثناء مقام الحملة ، حتى إذا ما كان رحيلها عن مصر خشي على نفسه من نقمة الشعب ، أو من انتقام العثمانيين العائدين إلى القاهرة في أعقاب رحيل الفرنسيين ، ومن ثم ربط مصيره ومصير أسرته بها ، وهكذا كان الرحيل إلى مارسيليا .

ما أصل عجوب ؟ إن أهم من ترجموا له - بونجر فيل-وصفه بأنه «رجل من أصل عربي» أما «جاك تاجر» فقال إنه «ولد بمصر العتيقة من أب مصري وأم سورية»

وفي مقابل ذلك نجد أن اسم اجوب او عجوب يغري بعض الدارسين على الربط بينه وبين الاسم الأرمني هاجو بيان الذي يصبح في صيغته المختصرة : هاجوب او آجوب ، ونحن نستبعد هذا الرأي ، لأن الرجل لم يشر قط إلى أن أصله أرمني بل نراه - على النقيض من ذلك - يتغنى على الدوام بمصريته ، ويباهي بثقافته العربية الأصيلة .

كان ميلاد الشاعر - كما عرفنا - في ٢٠ مارس ١٧٩٥ في القاهرة القديمة ، وغني عن القول إن هذه السنوات الأولى من عمره لم يكن فيها ما يمكن أن تعيه ذاكرة التاريخ ، ومع ذلك فإن الشاعر ، فيما يبدو عاش أعوام الطفولة هذه في سعادة ، بدليل أن اسم مصر ظل محفوراً في وجدانه على الدوام ، وعاش حياته كلها بعد ذلك يلهج بهذا الاسم ، وكأنما سعى إلى تنمية الإحساس بالانتماء إليها ، وكأنما روحه الشاعرية الحزينة وجدت في الابتعاد عنها ينبوعاً فياضاً للتعبير عن أحاسيس الغربة والحنين .

والثابت أنه تلقى تعليمه الأول في مدارس مارسيليا ، ولم تكن الإمكانيات الضئيلة للأسرة لتسمح له بأن يتلقى أكثر من التعليم المجاني ، لكنه أظهر نبوغاً ، مما أتاح له أن يتابع تعليمه في «ليسيه» المدينة على نفقة الدولة ، وبدا تفوقه في اللغة الفرنسية ، أما العربية فإنه كان يتلقاها على يد أبويه ، وكان له شقيق أكبر منه كان يتميز بدوره بالذهن المتوقد والرعاية الحميمة لشقيقه الأصغر .

وتأتي بعد مرحلة الدرس مرحلة مواجهة الحياة ، وتتحدث بعض المقالات المكتوبة عنه عن اشتغاله في مارسيليا بالترجمة واشتهاره في هذا الشأن إلى حد أن وزارة الخارجية (الفرنسية) دعته سنة ١٨٢٠ للعمل في باريس مدرساً للعربية (الفصحى) بالمدرسة الملكية لتعليم اللغات للناشئة L' Ecole Royale des Jeunes de Langues وكانت ملحقة بمدرسة لويس الكبير Louis le Grand (الرابع عشر) ، وكان ذلك في الوقت الذي بدأت فيه شاعريته في التفتح ، ونشر إحدى قصائده البليغة الرنانة ، وهي قصيدة Dithyrambe sur L'Egypte وصدرها بعبارة للأديب الرحالة سافاري يقول فيها :

Salut aux plus anciens monuments qui soient
sortis de la main des hommes.

«سلاما إلى أقدم آثار أبدعتها أيدي بشر»

وهناك رواية أخرى تقدم تفسيراً آخر ، وأكثر واقعية من سابقه - لظروف

انتقاله إلى باريس ، فقد عثر على خطاب أرسله **عجوب** إلى وزير الحربية الفرنسى آنذاك (**الماركيز دى لاتور موهور**) مؤرخ فى الخامس والعشرين من مايو ١٨٢١ وفيه :

«الموقع أدناه **جوزيف اجوب** ، لاجىء مصرى مقيم فى مارسيليا يتشرف بأن يعرض على مسامعكم الكريمة بأن كاتب هذه السطور يقوم فى الوقت الحالى بمجموعة دراسات لغوية وأدبية حول اللغة العربية ، وحيث إنه يقيم فى مارسيليا فإنه يجد نفسه معزولاً عن كل الوسائل المعينة له على بحوثه ، مما دفعه إلى الحضور للعاصمة (باريس) للاطلاع على المخطوطات الشرقية فى المكتبة العامة وقد سمح له الليفتنانت العام **بارون دى داماس** استجابة لمشروعه بالتغيب عن محل الإقامة فى مارسيليا لمدة ستة أشهر اضيفت إليها بعد ذلك ستة أشهر أخرى .

ويمكن تصنيف الإنتاج العلمى **ليوسف عجوب** فى محورى التاريخ واللغة .

الملاحظات التاريخية :

ومن الجلى أن اهتمامات **عجوب** التاريخية اتجهت : أساساً إلى مصر ، وكأنه كان يسعى من وراء ذلك إلى توكيد ذاته ، ومن أهم ما كتبه فى هذا الصدد «محاضرة تاريخية عن مصر ، نشرت فى باريس ١٨٢٣ ثم جاءت تصديرا لكتاب **فيلكس مونجان** عن تاريخ مصر فى عهد **محمد على**»[٥] .

وله كذلك تعليقات كتبها على أثر صدور الطبعة الثانية من «**وصف مصر**» وكانت قد نشرت أولا فى «المجلة الموسوعية» ثم طبعت ضمن «المنوعات»[٦] ، كما وضع مقدمة كتاب والبز عن «يوميات الحملة» الإنجليزية على مصر سنة ١٨٠٠ وكتابات عجوب التاريخية لها طابع التعميم والومضات الخاطفة ، وربما عابها الحرص الشديد على كسب رضا كل من فرنسا **ومحمد على**[٧] ، مدفوعا فى ذلك بدافع الحرص على مصدر رزقه ، وسط أجواء سياسية مضطربة ... وتأتى عنده أحيانا تصورات مضطربة مثل تلك الجملة التى تأتى فى «**لمحة تاريخية عن مصر**» .

إن المصريين على أيامه : «لا يعدون أمة بالمعنى الصحيح ، إذ انهم أمشاج من عدة أجناس مختلفة من أفريقية وآسيا ، حتى ليمكن القول بأن مختلف أجزاء الارض أسهمت فى تشكيل سكان وادى النيل» ... ولكننا نلمس عنده على كل حال ـ الحرص على رسم صورة ناصعة عن مصر وأهلها ، يضاف إلى هذا أنه تحدث عن الإسلام بقدر كبير من الفهم والاحترام .

الجانب اللغوى :

أما الجانب اللغوى فقوامه مجموعة الملاحظات التى سجلها حول ما كان يكتب فى فرنسا عن اللغة العربية ، ومن ذلك ما كتبه على أثر صدور كتاب **لاليوس بقطر** (وهو بدوره مصرى رحل إلى باريس وعمل مدرسا بمدرسة اللغات الشرقية وله معجم ضخم عربى ـ فرنسى) فى موضوع تصريف الأفعال .

وكتب **عجوب** عن اللغة العربية فى الموسوعة التى أصدرها **اندريان بالبى** بعنوان «الأطلس الإثنوجرافى للعالم ، أو تصنيف الشعوب القديمة والحديثة من خلال لغاتها» ، كما سجل ملاحظات حول . المنتخبات العربية التى أصدرها **سيلفسترى دى ساسى** شيخ مستشرقى فرنسا آنذاك ـ وكذلك حول محاضرة للأستاذ **هومبير** حول جدوى اللغة العربية .

إن طبيعة بحثه يا سيدى لا تسمح له بأن يحدد تاريخا تتطلبه إقامته فى باريس ، خاصة وأنه يجد نفسه هنا محاطاً بكل العوامل المساعدة لعمله ، لذا فإنه يتطلع للإقامة فى العاصمة ، مقتنعاً بانه سيكون من المستحيل عليه أن يجد فى أى مكان آخر نفس التيسيرات اللازمة لاستمراره فى دراساته التى سوف تعود بالفائدة على وطنه الجديد ....

وهو يطلب فى ختام رسالته أن يؤذن له ، اعتبارا من أول يوليو ١٨٢١ بأن يدرج اسمه فى سجلات اللاجئين المصريين المقيمين فى باريس .

وجاءت له الموافقة فبدأ عهد جديد للشاعر يمثل مرحلة التوهج وكان إذ ذاك فى الخامسة والعشرين من عمره ، ومع

يوسف يعقوب:
الاستشراق الفرنسى

ذلك فإنه أخذ يحتل شيئاً فشيئاً مكانة مرموقة فى الأوساط الأدبية والعلمية وفتحت له الصالونات الأدبية أبوابها وبخاصة المنتدى الأدبى لأديبة تدعى مدام ديفرينوى Madame Dufrenoy (١٧٦٥ ـ ١٨٥٢) واسمها بالكامل : اديليا د جيليت بيبى ديفرينوى Adelaide Gillet Tedufrenoy Billet ولها بعض مؤلفات تعليمية مثل كتاب أولى مراحل العمر Livre du Premiere age ودائرة معارف الطفولة La -etite encyclopedie d' enfance. وتعليم اومومة لربة البيت الشابة La prtite menagere de L'education maternelle

(وقد منحت على هذا الكتاب راتبا دائما من قبل نابليون بونابرت) وبعد سنة ١٨١٥ أصبح صالونها أحد ملتقيات المعارضة ذات النزعة التحررية

وعرفت لمدام ديفرينوى بعض أعمال روائية ، مثل la Jeune heri-tiere La femme auteur, وكذلك بعض كتابات شعرية مثل مجموعة Ele-gies صدرت سنة ١٨١٥ ، ويوصف شعرها بأنه جيد من حيث الصياغة ولكن ينقصه التالق والعبقرية .

وكان يتردد على صالونها الأدبى عدد من أعلام العصر ، مثل بنجامان كونستان والكونت دى سيجور وبونجرفيل (الذى تكفل بعد موت أجوب بتقديم مجلد يضم مجموعة كبيرة من أعماله) .

وقد خلفت هذه السيدة أثرا عميقا فى شاعرنا ، وعلى سبيل المثال فإنه يروى من أعمالها قصيدة طويلة عنوانها : La Lyre et Les Fers Brises (القيثارة والسلاسل المهشمة) فيكتب هو بدوره مطولة شعرية بعنوان القيثارة المهشمة La Lyre brisee ، (وهى التى ترجمها رفاعة الطهطاوى شعراً ونشرها فى باريس ، وتعد هذه الترجمة أول كتبه المطبوعة ...) حتى إذا ماتت مدام ديفرينوى فجاة فى سنة ١٨٢٥ حزن أجوب لموتها أشد الحزن ، ونشر «القيثارة المهشمة» فى كتيب سجل على غلافه الإهداء إليها ونوه بأياديها البيضاء عليه فى مقدمة القصيدة .

ومما ضاعف من شهرة عجوب أن قصيدته «الصغيرة الفقيرة : La pauvre petite» وضع رومانوسكى لها لحنا ، شاع على الألسنة آنذاك .

وفى سن الثالثة والثلاثين تزوج من ابنة كولونيل ممن خدموا فى جيش نابليون ، وكان قد اتصل قبلها بالمستشرق جومار مما أتاح له فرصة العمل فى المدرسة المصرية بباريس ، إلى جانب أعماله ومشروعاته الأخرى ، وأقبل بهمة كبيرة على إنجاز ترجمته لـ «كليلة ودمنة» أوخرافات الحكيم بيدبا ، كما ترجم مجموعة من المواويل التى كان المصريون المهاجرون إلى فرنسا لايزالون يحفظونها .

وتطلع عجوب إلى طبع أعماله العديدة تلك ، وخاصة ترجمته لكليلة ودمنة التى استنفدت كل طاقته ، وأنهكت قواه الجسمانية (قد وصف بأنه كان دقيق الجسد ، ضعيف البنيان) وكانت الأحوال السياسية المضطربة قد صرفت الأنظار عن الادب والبحوث العلمية ، ومن ثم لم يجد نصيرا يؤازره فى طبع العمل على نفقة الدولة .

واعتراه اليأس فقرر الرحيل بزوجته وابنه ، وهكذا عاد الشاعر عليلا بائساً ليحيا من جديد على مقربة من الجالية المصرية المقيمة فى مارسيليا ، وكأنه كان يعود إلى ما يذكره بأرض بلاده التى طالما تغنى بها فى قصائده وكتاباته التاريخية واللغوية والأدبية

وقد وجد عجوب رعاية من شقيقه الذى كان يقيم هناك ، مما أعطاه جرعة من الحيوية وبعث فى نفسه وميضاً من الأمل ، واستطاع فى هذه الفترة أن ينجز بعض الأعمال التى كان قد بدأ فى كتابتها بباريس ، وأرسل بها إلى أصدقائه هناك .

إلا أن هذه الانتفاضة لم تكن إلا توهجاً خاطفاً ، وما لبث الشاعر أن أسلم الروح فى الثالث من اكتوبر ١٨٣٢ ، وكان إذ ذاك فى السابعة الثلاثين من عمره ، ورحل ـ كما جاء ـ فى صمت وبؤس ومعاناة[٤] ١٨٢٣

وهذه الأعمال ، يضاف إليها ما اتسم به من حيوية ، جعلته يحتل مكانة متميزة فى حقل الدراسات

الاستشـراقيـة ببـاريس ممـا حـدا بالجمعية الآسيوية فيها أن تضمه إلى مجلس إدارتهـا ، وتسنـد إليـه أمـر مـراجعةً بعض المخطـوطات العـربيـة ونشرها ، والاستماع إلى ما يقدمه من مراجعات وغيرها .

جهـود عجوب فى الأدب والتـرجمة الأدبية :

لعل هذا الجانب أهم ما فى جـوانب عجـوب المتعددة من قيمـة سجلها لـه تاريخ الأدب ... الفـرنسى ،-وكان لهـا تـأثير كبـير فى زمانـه ، ولهـذا النتـاج الأدبى - الـذى جاء كلـه بالفـرنسيـة ارتباط وثيق أيضًا بالأدب العربى .

فمن ذلك حكايـة عربيـة جعل لهـا عنوانا :

Le sage Heycar, conte arabe

وقـد ظهـرت أول مـا ظهـرت سنـة ١٨٢٤ ، وكان **عجوب** أعدها لكى تكون ملحقة بكتاب الف ليلة وليلة الذى كان يشرف ايميل جوتييه E. Gouthíer على طبعتـه (وظهـرت الحكـايـة أيضـا فى مجموعة : منوعات)

وحكاية الحكيم احيقـار (البابـلى) وتقع فى نحو ستين صفحة ، لها مقدمة تقـول إننا أمـام حكايـة شعبية تعكس صـورة للحياة فى العصـور الموغلـة فى القـدم ، وأن بطلها كـان وزيرا لـلأمير **سنخـريب** Senkharib ملـك آشـور ونينـوى وكان احيقـار يتمتع بـالنفوذ الكبير ، ويشتهر برجاحة العقل ، إلا أنه وهو فى قمة مجده يتنبه فجأة إلى أنه لم ينجب أولادا ، ممـا سيكـون محـور المأساة .

وفيمـا يبـدو أن هـذه التـرجمـة - ولا نعـرف شيئاً عن أصلهـا[٨] قوبلت بالتقدير ، ولا ننسى أننا فى هذه الفترة فى فـورة الاهتمام بـالشـرق ، والافتتـان بـأسـاطيـره وأجـوائـه (وقـد أصـدر المستشـرق الفرنسى مـارسـل فى نفس الوقت تقريبـا كتابـه حكايـات **الشيخ المهدى** الذى ظفر بنجاح كبـير) وكانت طبعات الف ليلة وليلة تتوالى (منذ ترجمة **انطون جالان لها**) وتقليدها يستولى على إعجاب القراء .

وقد أغرى هذا النجاح **عجوب** على مواصلة جهوده فى الترجمة ومن ثم اقبل عـلى مجموعـة حكـايـات بيـدبـا عـلى السنةالحيوانات (وليس فى كل ما كتب حولها ما يشير إلى أننا امام كتاب كليلة ودمنة الشهير) ، وفيما يبدو أنـه كرس كـل قواه لهـذا العمـل الـذى تنـاهت أصـداؤه إلى المشتـغلـين بـالعلـم فى عصره ، وقد سجل عنه دى بونجر فيل هذه السطور :

«لقـد كـان **عجـوب** يتـأهب لطبـع تـرجمته ، مـع نص تهيأ لـه - بفضل بحوثه العلمية أن يصبح اكثر نقاء واكثر كمالا من كل مـا عرف حتى اليـوم من نصوصه»

ومن المؤسف أن هذه الترجمة التى بذل فيها **عجوب** قصارى جهده ، والتى أنهكت قـواه وربمـا كـانت من عوامـل التعجيل بوفاته وهـو فى سن السابعـة والثلاثين ، من المؤسف أن هذه الترجمة لم تطبـع لا فى حياتـه ولا بعـد مـوتـه ولا أحـد يعرف الآن عنهـا شيئا عـلى الإطلاق .

امـا أعظم أعمال عجـوب فى مجال الترجمة ، فهو المواويل[٩] التى نقلها من أفواه الجالية المصرية المقيمة آنذاك فى مارسيليا ، وجعل لها مقدمة قصيرة (فى عشر صفحات تقريبا) عن اللغة العربية وقيمتها وأوجه الجمال فيها ، متفقاً فى ذلك مع ما قاله **سافارى** savary الذى اعتبـرها أغنى لغـات الأرض وأثراهـا بالموسيقى .

وقدم عجوب ترجمة لمائتين واحد عشر مـوالا (ومـن المؤسـف أنـه لـم ينشر النصـوص العربيـة لهـذه المـواويـل) أولها :

إن من يراك يحسب أنك لؤلؤة لامعة
تكونت فى حضن اليم
ترى ما علة أن روحى تناجيك سرا
وأن عينى مثبتتان عليك

ولو غبت عنى لمجرد لحظة
فإن الدنيـا لا تبدو عنـدى إلا مأهـولة بالموتى والتماثيل الباردة
واأسفـاه ! أتستطيعين أن تـذكرى لى ما الجدوى
التى يجنيها العوازل من التفريق بيننا ؟

O toi, qu'on prendrait pour une perle, brillante, formee
au sein des mers, d'ou vient que mon ame te parle en secret
et mes yeaux sont sans cesse fixes sur toi, si tu es

يوسف يعقوب: الاستشراق الفرنسى

absente un seul instant; L'univers ne me semble peuble que d'etre inanimes, que de froides statues! Helas! pourrais-tu me dire quel interet si grand senvieux ont a nous separer?

وإذا كان اسلوب عجوب يميل بصورة عامة إلى لون من التكلف والحرص على جزالة العبارة فإنه ، فى ترجمته للمواويل ، تخفف شيئا ما من هذا المنهج ، مما ساعد على إضفاء الطواعية والبساطة والشفافية التى تلائم طابع الأغانى الشعبية ، ولا عجب بعد هذا أن استولت هذه المواويل المترجمة على أفئدة القراء ، وأعجب بها فيمن اعجب الفونس دى لامارتين الذى أورد بعضا منها فى كتاب الرحلة إلى الشرق
Voyage en Orient

ولا يبقى أمامنا الآن إلا الحديث عن قصائد عحوب ومطولاته الشعرية وعددها محدود للغاية ، فكل ما يعرف له فى هذا الصدد أول قصيدة تنشر له وعنوانها : L'Egypte, dithyrambe ثم مطولة القيثارة المهشمة La Lyre brisee

وقصيدة فى مناسبة تولى لويس فيليب الحكم :
L'Avenement de Louis-philipe 1- er
ثم قصيدة الغريبة L'etrangere
وكذلك : اللحظات الأخيرة Les derniers moments (elegie),
ثم : الصراع انتهى La qurrelle terminee

وقد عرفنا أن أول قصائده (مصر) أحرزت شهرة مدوية ، على اثر نشرها فى سنة ١٨٢٠ (وكان إذ ذاك فى الخامسة والعشرين من عمره) وتناقلتها الصحف وترجمت إلى الالمانية والإيطالية ، وربما يرجع جانب من شهرة هذه القصيدة إلى ما اتسمت به من حرارة فى الحديث عن مصر ـ التى كانت تمثل محور اهتمام كبير من جانب الفرنسيين آنذاك ـ وإلى طرافة أن يكون كاتبها شاب مهاجر يفجر ما فى صدره من مشاعر الإعجاب بأمته ، ممزوجة بالالم والمعاناة والحرمان :

واما «القيثارة المهشمة»[11] .. فإنها النص الوحيد الذى يملك القارىء العربى ترجمة شعرية ونثرية له ، مما يغنى عن الإفاضة فى تناوله ، والحق أننا هنا مع قصيدة عجيبة ، فبعد مدخل غامض يومىء فيه إلى تلك المحبوبة المسماة تايير يأتى «مقطع» دخيل ولا شك على بناء القصيدة ـ يمدح فيه باشا مصر محمد على :

ولكن مجدك المكفن ، تحت أطلالك الضاربة فى القدم
يستيقظ بفعل شمس نهار لم يكن فى الحسبان
ومن هذا الغريب الذى هبط على ضفافك
قادماً من شواطىء روميلى
إنه يتدجج بالسلاح ، ومن هيبته يفر الجميع ويتطامنون
إنه يتكلم وإذا بك تنسلين من القبر
ويده سريعة الجواب استطاعت ان تبعث الشباب فى تاجك
بإكليل جديد على جبينك الذى نال السلوى

والاستطراد عنده سمة أساسية تتجلى فى مثل هذا المقطع الذى يتحدث فيه عن فنه وموهبته الشعرية :

... إن زبة شعرى المتسمة بالطيش فى تحليقها
وفى نفثاتها الغزلية التى تلفح الكون
تستطيع أن تكون حارقة وعاصفة
مثل رياح صحارينا
صحارينا ! إن هذه الكلمة
لها على نفسى المذهولة قوة سحرية
إنها تذكر باسم الوطن وتملى الواجب
مصر : إننى أسمعك ، وساحلك الخصيب
يطلب من حبى (أن يمنحه) التآلف المتسم بالحيوية
ممتثلا لدروس ماضيك المجيد ...

والحقيقة أنه من المتعذر تقديم حكم على مثل هذا النص بمعزل عن التقاليد الفنية التى كانت سائدة فى فرنسا خلال هذه الفترة التى شهدت ذبول الطابع الكلاسيكى بعد أن أمعن فى الجفاف والتكلف كما شهدت ظهور التيار الرومانسى الذى مثله ديوان لامارتين الأول «التأملات» خير تمثيل ، وجاء عجوب فى شعره أقرب إلى مزاج فلول الكلاسيكيين منه إلى طلائع الرومانسيين ، لولا أنه عزف طويلا على أوتار الغربة والحنين إلى الوطن مما أضفى على شعره طابعاً مؤثراً جذاباً .

ولعل أجمل القصائد التى كتبها عجوب قصيدة «الغريبة» وفيها يقول :

«فى حديقة الملك ، حيث قوبلت بترحاب بالغ

كانت زهرة الصحراء ، وهى بعيدة عن شمس بلادها

ترسل مع المساء زفرات عبيرها وحياتها وقطرات من كأسها العذرى

وحطام ذوى قبل الأوان ينتشر على ارض القدر ثم تأتى المقارنة بين غربة زهرة الصحراء وغربة هذه النفس التى تعانى من الوحدة وضياع كل أمل :

يا زهرة الصحراء ، لكم أنا أغبطك

لقد شهدت ـ مثلك ـ التألق

ولكن بؤسك سوف ينتهى وشيكاً

أما أنا فلطالما عانيت ولكن انى لى أن يأتى الموت

ثم يقول فى نهاية القصيدة :

كل شىء انتهى ! والمنفى لم يدع لحياتى الغضة البريئة

إلا مرفأ واحداً وأخيراً ، هو التابوت

وما من مبالاة بالإصغاء لصرخة بؤس

إن منيتى لا تصبو لأن يحس كائن من كان بالحداد لها

فماذا يعنى الكون من أمر هذه النفس الغريبة البائسة[١١]

وأجمل ما فى القصيدة أنها تعمد إلى استلهام صور الشرق ، وتجسيم إحساسه الذاتى بالغربة والضياع ، فضلا عن أنه لم يلجأ هنا إلى اصطناع الأساليب الفخمة التقليدية وإنما اقترب من الإيقاع السلس البسيط ، النابض بالرفيف ، المعبر من خلال التوائم الحميم بين المعانى والصور والألفاظ ، ومن خلال تلاحم موضوعى يجسد محنة زهرة الصحراء البرية التى وجدت نفسها بعيداً عن جذورها ، مغروسة فى حديقة قصر ملكى بالغ الفخامة ، وعجوب يزاوج هنا فى حذق بين غربته وغربتها ، ويجعل مأساته أعمق من مأساتها .

●●●

اختلفت الأحكام حول مدى عمق شاعرية عجوب ، وقد رأينا د . **انور لوقا** يركز على ما اتسم به من تكلف وحرص على محاكاة القدامى ، والتزام بالطقوس الكلاسيكية ومع ذلك اعترف بأنه كان من معدودى أدباء عصره ، وأن شهرته آنذاك لم تقل عن شهرة شعراء وكتاب مثل **شارل نوديى وبيرانجيه**

وفى المقابل نجد **لوتى** يقدم حكما أقل قسوة إذ يرى أن عجوب لم يكن من ذوى النزعة التجديدية بل كان ـ على النقيض من ذلك ـ يحرص على الالتزام بالأصول الكلاسيكية ومعجمها اللغوى ، ولكن التيار الباريسى الذى كان قد بدأ يتحول إلى الروح الرومانسية لم يلبث أن أثر فى شعر عجوب فجعله يكثر من معالجة محاور المنفى والفراق والذكريات والموت والحب الغارب .

كذلك فإن عجوب عضد الاتجاه الرومانسى حين ألح على التغنى بالشرق وسحره وما له من ماض حافل بالأمجاد ، وهو المنحى الذى غلب على كتابات الرومانسيين وبخاصة هوجو فى ديوانه «الشرقيات» Les Orientales ولامارتين فى العديد من أعماله وبخاصة فى كتاب الرحلة إلى الشرق الخ ...

والحق أن قراءتنا لحياة وآثار عجوب لتجعلنا نشعر بأننا أمام صورة فريدة للإرادة والمعاناة ، وأمام عبقرية فذة لم يكتمل تفتحها ، إذ رحل إلى العالم الآخر وهو فى السابعة والثلاثين من عمره ، وترك خيرة أعماله مخطوطة لم يقدر لها أن ترى النور أبدا ، وكأنه كان يتنبأ بنهايته هذه فى تلك القصائد القليلة التى بقيت من أعماله ، وهى حافلة ـ كما قلنا ـ بالغربة ، والتحدث عن رحيل وشيك ، بعيداً عن أرض الوطن ، زهرة صحراوية برية تتطلع للربيع والشمس لكنها لا تلبث أن تختنق وتموت وهى فى مقتبل الشباب ، تحت وطأة ما تراكم حولها من جليد ورماد . ■

هوامش :

١) يذكر رفاعة فى تخليص الإبريز (١٦٣ ط . حجازى) أن رؤساء السفرة هم : عبده المهردار ، مصطفى مختار الدويدار وحسن الاسكندرانى ، ويضيف : ثم إن حضرة الافندية الثلاثة كان معهم فى تدبير

يوسف يعقوب: الإستشراق الفرنسي

الدروس جناب مسيو جومار الذى ولاه صاحب السعادة ناظرا على الدروس» .

وكان تحرك يعقوب مع رؤساء البعثة من مارسيليا فى ٢٤ يوليو ١٨٢٦ انظر لوقا : الكتاب والرحالة المصريون فى فرنسا (باريس ١٩٧٠) ص ٣٨ .

٢) انظر عن المعلم يعقوب :

الجبرتى (مواضع كثيرة)

وكذلك دراسة (بالفرنسية) عنوانها : L. H.omsy: Le General jakob (مارسيليا ١٩٢١)

د . لويس عوض : تاريخ الفكر المصرى الحديث ، القاهرة ١٩٦٩

د . **محمد شفيق غربال : الجنرال يعقوب والفارس لاسكاريس القاهرة ١٩٣٢ .**

د . **احمد حسين الصاوى** : المعلم يعقوب بين الأسطورة والحقيقة القاهرة ١٩٨٦ .

٣) لعل هذه القصيدة أشهر أعماله الشعرية قاطبة ، وقد سجل عنها فى مستهل ، «القيثارة المهشمة» كيف أن مجلة La Revue Encyclopedique رحبت بها ونشرتها له وكتبت صحف أخرى كلمات تنويه بها ، فضلا عن أنها ترجمت للالمانية فى شتو تجارت وإلى الايطالية فى فلورنسا

٤) ان أهم شهادة تأتى عن عجوب هى التى قدمها بونجرفيل - عضو الاكاديمية الفرنسية - الذى كتب مقدمة المنتخبات المجموعة من الكتابات العلمية والادبية لعجوب De pongerville Melanges de Litreature orientale et Francaise

وراجع Anouar Louca: joseph Agoub (1795-1832), sa vie et son oeuvre, cah. d'Hist. Egypt. (1958).

وهو مقالة جامعة فى ١٥ صفحة تتناول حياة واعمال عجوب وراجع ايضا كتاب د . أنور لوقا :

Voyageurs et Ecrivains Egyptiens en France

فى أكثر من موضع .

Z. al. Hakim:

Agoub, premier ecrivain egyptien d'expression francaise, dans:

La Revue du caire, : (1961)

وكتاب جان ـ جاك لوتى Lotti:

La Literature d'expresion francaise (1798-1945)

en Egypte (paris 1974)

وكتاب جاك تاجر : حركة الترجمة بمصر خلال القرن التاسع عشر ، القاهرة ١٩٤٥ ص ٤٩

٥) طبع فى باريس سنة ١٨٢٣ وحمل على غلافه أن مؤلفه عضو مجلس ادارة الجمعية الآسيوية Membre du conseuil de la societe Asiatique

ويقع فى ٤٣ صفحة .

٦) كتب عجوب هذا البحث ليأتى تعليقا على الطبعة الثانية من «وصف مصر» والتى بدىء فى طبعها سنة ١٨٢١ وتمت سنة ١٨٢٩ ، فى ٢٤ مجلدا وتعليقات عجوب تقع فى مجموعة منوعات من ص ١٧٣ ـ ٣٠١ أى نحو ١٧٥ صفحة مما يجعلها بمثابة كتاب مستقل .

٧) تأتى فى مجموعة «منوعات» هذه العبارة لعجوب :

Je me souviendrais toute ma vie de L'acceuil obligeant que j'ai recu des litterateurrs francais lors de mon arrive a paris. J'etais attache a la France par L'admiration, je le suis maintenant par reconnaissance

سأتذكر طيلة حياتى الحفاوة الكريمة التى أولانى اياها المشتغلون بالادب فى فرنسا عند وصولى الى باريس . لقد كنت مرتبطا بفرنسا بدواعى الإعجاب أما الآن فبدافع الاعتراف بالجميل .

وأما عن توديده لمحمد على فيأتى فى أكثر من عمل ، ومنها قصيدته «القيثارة المهشمة»

٨) يذكر لوتى فى كتابه عن الادب المكتوب بالفرنسية فى مصر ، ص ١٧٤ أن هذه الحكاية يبدو جليا أنها من نسج خيال عجوب ، وقد تأثر فيها على الارجح بألف ليلة وليلة .

وهذا محتمل حقا ، وان كان عجوب نبه على أنه ترجمها ولم يؤلفها وقد كان من الممكن أخذ قوله هذا على أنه حجة لا تقبل الجدل ، لولا أن فرنسا شهدت فى هذه الآونة موجة من تأليف الحكايات على طريقة الحكايات الشعبية العربية ، وكان أصحابها يزعمون انهم ترجموها عن أصول قديمة شرقية .

على أن شخصية احيقار معروفة فى الآداب القديمة ، وهناك عنها كتاب F. Conybeare, J. **Randel Harris, A. Smith Levisi The story of Ahikar 20. ed Cambridge 1913.**

وانيس فريحة : احيقار حكيم من الشرق الأدنى ، بيروت ١٩٦٢

ولوحظ بعض تشابه بين اقوال احيقار وما يأتى منسوبا إلى أيوب وإلى لقمان الحكيم كما أن حكاية احيقار دخلت برمتها فى ألف ليلة وليلة

٩) نشر عجوب ترجمته للمواويل تحت عنوان : Mouales arabes في الجريدة الآسيوية

واعيد نشرها بعد ذلك في منوعات ص ٣ ـ ٥٩

١٠) لم تأت هذه القصيدة في مجموعة «منوعات» ولكنها كانت قد نشرت في حياة عجوب (سنة ١٨٣٠) في مجلة النحلة L'Abeille واهداها الى كازيمير ديلافين .

ومما يذكر أن هذه المجلة كانت تصدر تحت رعاية مدام ديفرينوى .

١١) يرد منها في «معجم المطبوعات العربية والمغربية» لاليان يوسف سركيس (عمود ٩٤٦) . نظم العقود في كسر العمود قصيدة معربة شعراً نظم العلامة اغوب لعله اغوب باشا : باريس ١٨٢٧ ، ومن الجلى أن هذه العبارة لا تنطبق على شاعرنا الذى لم يكن «باشا» في يوم من الأيام ؛

وتجدر الإشارة إلى أن هذه الترجمة «نظم العقود ...» من نظم رفاعة الطهطاوى وهى أول أعماله المنشورة ، وطبعت في قرابة خمسين صفحة من القطع الصغير في مدينة باريس .

وقد أعدنا نشرها مع تمهيد وتعليقات في مجلة «الكاتب» القاهرية ثم اردفناها بترجمة نثرية (القاهرة ١٩٧٦) مع تعليقات .



نحت للفنان محمد ابو القاسم

ازمة الاتصال في العالم الغربي

ارنو سبير

ازمة ثقة والإعلام فى قفص الاتهام .
الدعاية الرسمية فى مازق .
حدود القوة الرابعة .
اهى عودة إلى المشاهد الملتزم ؟

فمنذ بداية عام ١٩٩٢ ومصداقية التليفزيين آخذة فى التدهور . كذلك تأثرت وسائل الإعلام المسموعة والمقروءة . والحقيقة أن صورة الاتصال السياسى أخذت بدورها فى الانحدار ، ذلك أن دس السياسة فى برامج المنوعات زاد من تدهور الموقف . ولقد دلت نتائج الاستفتاءات على أن الاغلبية يرفضون هذا الخلط . وتحت وطأة هذا الاستياء العام بدأ التساؤل حول خيارات الإعلام . فلقد استشف عدد من « المستهلكين » أن الضغوط « الفعلية » للقوة المالية تتخفى وراء شعار « استقلال الصحفيين » .

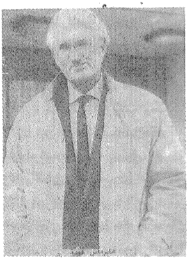
أعلينا إذا أن نحتفى بعودة العين الناقدة ؟ إن الانبهار اللحظى الذى مارسته منذ أمد بعيد الصورة الإعلامية على المشاهد هو بلا شك فى سبيله الآن إلى الانحسار . وإلى جانب بعض الأوضاع الاقتصادية التى مهدت لذلك ثمة أسباب أكثر عمقا لا يعيها الجمهور . لقد أدى تواطؤ رؤساء المحطات الإعلامية فى عمليات التضليل الايديولوجية والعسكرية المستمرة إلى تفجير قضية مازالت تشغل الأذهان منذ ذلك الحين .

لقد أحدث مشهد « تيميسوارا » الكئيب فى رومانيا أول شق عميق فى العقد المبرم بين الشعب والصورة ،

وكان الواقع الحزين للاشتراكية فى هذه الدولة لم يكن وحده كافيا . ولقد اتت الرقابة التى فرضت على كبرى وسائل الإعلام الغربية خلال حرب الخليج وكذلك غزو « الضباط الاستشاريين » للشاشة الصغيرة على البقية المتبقاة من ذلك العقد . ولم يعد خافيا على أحد اليوم أن الحرب « النظيفة والجراحية » التى شنت ضد العراق وشعبه كانت بربرية وحشية بصورة لم يسبق لها مثيل . لقد خدعتنا اقمار الاتصال الصناعية الشديدة الحداثة بشأن عشرات الألوف من الموتى المدنيين والعسكريين . ويرى المشاهد الفرنسى ، بعد عام من اندلاع تلك الحرب ، إن محصلتها الإعلامية قد أخفت حقيقتها المفزعة والأهداف الحقيقية للمتحالفين . لقد سقط فى الطريق مشروع « إقرار الديمقراطية فى دولة الكويت » . أما عن صدام حسين ، فمايزال يمارس على شعبه سلطة عنيفة . ولعله لا يدهشنا حاليا عدم ثقة الفرنسيين فى مصداقية الأنباء التى تأتيهم من خلال الشاشة الصغيرة أو نشرات الأخبار الاذاعية .

عصر الشك

وفى ظل هذا المناخ المشوب بالشك ، غزت السياسة تدريجيا برامج المنوعات واللقاءات الكبرى بحيث حل المغنى ، أو لاعب القوى ، أو العالم على حد سواء ، محل رجل السياسة لإبداء الرأى عند وقوع حدث كبير ، ليصبح بذلك : النجم ضيف السهرة ، مواطنا خلال اللقاء ، فى بلد تتقهقرفيه المواطنة بصورة واضحة . التليفزيون .. أى اداة متناقضة هو . إن مفهوم « الأحداث الجارية » السائد فى وسائل



هابرماس

الإعلام قد اتضح الآن ، ذلك أن سفر احد النجوم العالميين يحدث جلبة ودويا اكثر من الحصر اليومى لعدد الموتى فى حرب أهلية . وتتصدر أخبار صراع الأشقاء الدائر بين الإخوة اليمنيين الأعداء الصحف لعدة أيام متتالية فى حين أن الشغل الشاغل للفرنسيين طبقا لاستفتاءات الرأى العام مازال يتمثل فى طرق الوقاية من البطالة .

إن التعددية الحزبية التى هى أس المواجع غدت تثير الضجر . كما أن حالة الإبعاد التى يعانى منها الاشتراكيون وذوو الحس النقدى أصبحت تبعث على الملل . وأسهم التليفزيون فى تقويض الاهتمام المتزايد للمواطن بالمسائل العامة . ذلك أن المشكلات الحقيقية التى تكدر الناس مثل مشكلة البطالة وزيادة المديونية وعدم الأمان الاجتماعى والفشل المدرسى لم تعد تناقش سوى فى نطاق ضيق بالقياس للأنباء السياسية .

وفى ظل هذا الوضع من ضياع الثقة اكتشف التليفزيون بالإضافة إلى وسائل الاتصال الأخرى حدوده . ذلك أن وضع الموجات الإذاعية والارسال التليفزيونى تحت وصاية فاليرى جيسكار ديستان فى عام ١٩٨١ لم يمنع سقوطه . وبعد أحد عشر عاما لم يحقق مؤيدو التصديق على معاهدة ماستريخت بسيطرتهم على مساحة المشاهدة والاستماع فى الإذاعة والتليفزيون الفرنسى النتيجة المرجوة . ها قد تأكد هذا الفشل مرة أخرى ولكن الموقف أصبح أشد خطورة . فقد ثبت أن وسائل الاعلام بعيدة عن أن تمثل قوة عظمى ، وهى لا تؤثر فى النفوس إلا بقدر محدود وغير متوقع . فعلى الرغم من تجنيد وسائل الإعلام لهذا الغرض

أزمة الاتصال فى العالم الغربى

فلقد صوت فرنسيان من بين كل ثلاثة ضد المعاهدة أو امتنعوا تماما عن التصويت . فهل يمكننا أن نعيد النظر بشكل أكثر عقلانية الآن فى « قلة حيلتنا إزاء سطوة الشاشة الصغيرة ؟ » وألا يعطينا على العكس من ذلك الفشل الذريع الذى مثلت به « السلطة الرابعة » مادة للتفكير فى تجديد وإعادة الفاعلية للحركات المناضلة فى العالم الحديث ؟ من الضرورى قياس تأثير هذا الحدث الفرنسى دون أن يغيب عن ملاحظتنا إدراجه ضمن التطور العام للعالم أجمع .

وهم التلاعب الأكبر

كان من النادر للغاية خلال فترة السبعينيات أن يتجادل المختصون بشأن القوة العظمى للإعلام . وكان ثمة اتفاق عام على أنه من الطبيعى أن يشعر كل نظام وتشعر كل دولة بالحاجة « إلى فرض النفوذ على القوة الإعلامية التى هى السبيل الأساسى للقيادة فى الأمة الحديثة . ومن ثم يسعى جميع قادة الدول الكبرى لإحكام سيطرتهم عليها واختراق السلطة الرابعة التى لا تتمثل فى الصحافة وإنما فى الإعلام »[١] . لقد كان يبدو أن شتى العوامل قد تضافرت كى تجعل من الإعلام سلاحا قاطعا ، يصرف الشعب المستاء عن الاحتجاج . ومن هذا المنطلق سعت الحكومات المتعاقبة للجمهورية الخامسة إلى التأكيد على سيطرتها المطلقة على الإعلام . واتخذت تدابير تندرج فى إطار هذا الوهم الأساسى ، وهى أن السيطرة على الأدوات المرئية والمسموعة واستخدامها لتهيئة الوعي الشعبى تكفى لإرساء السلطة .

لقد أكد علماء الإعلام طويلاً على أن الصورة لا يمكن أن تكذب وحدها . وهكذا فإن أية حكومة كانت تعتقد أنه بمجرد السيطرة على محتوى الصورة وعلى التعليق المصاحب لها سيكسبها قدرة غير محدودة على التلاعب . إنها الحقبة التى أعلن فيها عالم الاجتماع الكندى « ماك لوهان » انتصار الصورة على الكتابة . ألم يذكر فى كتابه la Galaxie Gutenberg أن الكتابة سوف تصبح فى عصر الالكترونيات أسلوبا عفى عليه الزمن ، وإن كل ما هو مسموع أو مرئى سيصبح وحده أساسا لتغييرات حضارية حقيقية ؟ ويرى « ماك لوهان » أن دور المتحدث والمتلقى ليس دوراً محايداً : « وإن الرسالة هى الإعلام » . وفى الوقت الذى كان يرى فيه « ميشل روكار » أن وسائل الاتصال الباردة مثل التليفون والتليفزيون تمثل « قوة الديمقراطية الحديثة » كان يذهب اتباع « ماك لوهان » فى تصورهم إلى حد تخيل أن الإعلام سوف يحل محل التعليم . ويتساءل « مارك فيرو » فى هذا الصدد « إذا ما كان يتعين أن يكون الحق فى الحصول على المعلومات مصحوبا بحق المواطن فى التساؤل حول الكيفية التى يتم إعلامه بها » .[٢] لقد أسهمت بالفعل شبكات الاتصالات التى تطورت منذ عهد التلغراف إلى الأقمار الصناعية ، ومن وكالات الأنباء إلى بنوك المعلومات أسهمت فى اتساع حدود عالم المعلومات ، وتحقق بذلك الحلم القديم فى كلية الوجود ، أو التواجد الدائم والفورى للإنسان فى أنحاء العالم .

كلية الحضور والصورة .

ومنذ تلك اللحظة بدأنا نتصور امكانية ان يحاط الإنسان ويحيط علما بكل الأحداث العالمية الجارية . لقد دعانا « روجيه جارودى » منذ عام ١٩٦٦ فى كتابة « ماركسية القرن العشرين » الى قياس تلك الحداثة قائلاً : « لم يعد الأمر يتعلق فقط بامكانية التواجد الفورى للمعلومات فى العالم اجمع من الناحية الفنية ولكن ذلك أصبح يشكل ظاهرة لها وزنها نظراً للتزايد السريع لعدد المستقبلين للارسال الإذاعى والتليفزيونى . والمثل على ذلك اليوروفيجن والمندوفيجن والتليستار (Eurovision, mondiovision et telstar) والصور المأخوذة من القمر »[٣] .

ولقد استخلص « جى ديبور » فى نفس الوقت عام ١٩٦٧ فى كتاب « مجتمع العرض » أن كل ما يتم معايشته فى الواقع يتباعد بعد عرضه . « وأن الراسمالية أصبحت تميل منذ ذلك الحين إلى اتخاذ شكل جديد يهدف إلى صناعة انحياز حقيقى » . وأكد أن العرض يتمثل فى الراسمال الذى يصل إلى درجة من التكدس يتحول معها إلى صورة »(٤) . وقد لفت « جى ديبور » النظر فى يونيو من عام ١٩٩٢ إلى أنه لم يعد ثمة شىء قادر على أن يحكم ارتباط المادة الإعلامية المعروضة « بالسوق ذى الحرية الدكتاتورية » سوى الاعتراف بحقوق الإنسان المشاهد . لقد طرد الإنسان من عرضه الإعلامى الخاص .

وبهذا اصبح الإعلام الحديث يميل إلى أن يكون مجرد ثقافة وقتية عابرة تقع فى وقت اتصالى محدود . وتأهبت الترسانة القديمة الخاصة بصناعة وترويج الإشاعات والأخبار غير الصحيحة استعدادا للحروب الحديثة بأكبر قدر فى أقل وقت . ولقد شهد نظام الاتصالات الدولية الذى يطلق عليه « ارمان ماتيلار » اسم « الاتصال العالمى » مرحلة متشابهة موحدة ثم مرحلة تكيف ثم مرحلة اتضحت فيها خصوصية وتفرد المادة المعروضة ، كل هذا تم فى آن واحد . وفى الوقت الذى مازال الإعلام التليفزيونى يعد سلاحا إضافيا فى خدمة رجل الدولة والسياسى والمحارب ايضا نتساءل إذا كان التليفزيون يسهم فى إقامة ثقافة عالمية موحدة أم أنه تقدم نحو شرذمة ثقافة العالم . ومنذ ذلك الحين أصبح مفهوم الاتصال يتأرجح بين المادة المذاعة عالميا والأحداث الجارية ، بين الحدود الدولية والمجتمع المحلى المنعزل ، بين الاتفاق العام والمواجهات الفكرية(٥) .

كريستوفر كولمبس امير الشقاق

فى هذا الصدد يعد الاحتفال الدولى الذى اقيم عام ١٩٩٢ فى ذكرى العيد المئوى الخامس « لاكتشاف امريكا » حدثا له دلالته . إن مثل هذا الاحتفال كان ليندرج منذ عدة سنوات فى إطار الامتثال الجماعى للعصر . غير أن ذلك الاحتفال الموسع الذى شهده العالم بفضل الاتصالات الحديثة، بدلاً من أن يؤدى إلى الإجماع على فضل كولومبس ، أحدث نتيجة عكسية تماما . فالعديد من قوى التقدم فى أمريكا اللاتينية تلقب « كريستوفر كولومبس » حاليا بالسلف المتوحش « للنظام الامريكى الجديد » الذى يحاول البيت الأبيض فرضه على العالم منذ حرب الخليج . لقد أحدث هذا التقديم « الطبقى » لكريستوفر كولمبس اثرا عميقا لدى الرأى العام العالمى بما فى ذلك دول العالم الثالث ، وهدم الصورة المثالية التى يضعها الغرب لشخص « كولمبس » وكأنه حمل معه حسنات الحضارة الأوروبية إلى السكان الأصليين . لقد تعدى « الاتصال الدولى » اليوم الإحساس بالحدود وبدأ يكذب السلطة التابع لها . وجاء حصول « ريجوبيرته مانشو » المواطنة الهندية الجواتيمالية على جائزة نوبل للسلام فى عام ١٩٩٢ دليلاً إضافيا على هذا .

لقد أحس « فيليكس جاتارى » بلا شك قبيل وفاته فى شهر اغسطس من عام ١٩٩٢ بهذا الاتجاه إلى قلب النتائج التى أحدثتها وسائل الاتصال على نشاط البشر . ففى هذا المقال الذى قدمته صحيفة « لوموند ديبلوماتيك » على أنه « شهادة فلسفية » أوضح المفكر كيف أن « الأسلوب الحالى لإدارة وسائل الإعلام وخاصة التليفزيون يتعارض مع الهدف (وهو ضرورة ان تخلق الشعوب مستقبلها) . فالمشاهد يظل سلبيا أمام شاشته أسير علاقة شبه مغناطيسية ، منقطعا عن الآخرين ، نزعت عنه مسؤلياته . ويستخلص المفكر فى ذات الوقت أنه إذا كان من الصعب أن ينتظر من هذا السوق أن ينظم بمعجزة التبادلات الإنسانية فى العالم أجمع لإنه لابد أن يترتب على تلك « البلبلة الراسمالية » قيم متنوعة ، غير متجانسة ، ومتعارضة(٦) .

أزمـــة الإتصـــال فـى العـــالم الغـــربى

اى سلطة رابعة ؟

علينا الا نستخلص مما تقدم ان وسائل الاتصال الجماهيرية الكبرى ليست لها علاقة بالأسلوب الحديث فى ممارسة السلطـة . ولدينـا بعض الأسباب التى تدعونا لمطلبة القائمين عليها بتعددية حقيقية وإعلام نزيه . ولكن الانباء التى تبثها وسائل الإعلام لن تستطيع وحدها ان تكون سلطة خاصة إضافة إلى سلطات الدولة الثلاث الرئيسية التى تتمثل فى السلطة التشريعية الخاصة بالبرلمان والتنفيذية متمثلة فى الحكومة والقضائية إلتى حرص مونتسكيو ، رجل الدستور فى القرن الثامن عشر ، ولأسباب تتعلق بالحرية ، على الدعوة إلى فصلها واعتبارها سلطة مستقلة وذلك فى الفصل الحادى عشر من كتابه « روح القوانين » L'Esprit des lois اما رجال الدستور فى العصر الحديث فمازالوا يرون ان إعادة توزيع سلطات الدولة هو « تقسيم حميد للسلطة » يجدر ان يضاف إليه بعض المهام الثانوية التى سوف يكون على الدولة الاضطلاع بها فى بعض لحظات تاريخها . وتنهض الدولة العلمانية حاليا وبعد ان تخلت من حيث المبدأ عن التدخل فى المجال الدينى ، باعباء اقتصادية وتعليمية كانت قديما قائمة على أصحاب المبادرات الخاصة . كانت تلك المساهمـات الثانـوية ، والتى اصبحت الدولة الحديثة تقوم بها ، تعد تاريخيا مساهمات نسبية ولا تؤثر على الجوهر الحقيقى لسلطة الدولـة . وعصرنا هذا أخذ فى إثبات أن الإعلام يسير فى نفس الاتجاه . ونحن لن نستطيع أن نلقب الإعلام بالسلطة الرابعة دون ان نتفق نسبيا على أن سيطرة الإعلاميين والمتلقين على وسائل الإعلام لن تتم إلا إذا بلغ ضعف الدولة مداه .

إن الوهم القائل أنه لا غنى للصفوة السياسية عن وسائل الإعلام وخاصة التليفزيون للحفاظ على السلطة لا يكفل وحده لوسائل الإعلام اعتبارها سلطة رابعة . ولكن الاتصال ، ليس فقط من واقع أدواته التقنية من تليفزيون وتليفون وتلكس وآلة تصوير مستندات وكومبيوتر ومجموع الخدمات الإعلامية والاقمار الصناعية إلى آخره ، وإنما من واقع كونه ايديولوجية يستطيع الإعلام من خلالها نشر الديمقراطية والعدالة والحرية هو الأمر الضرورى اللازم لتأكيد مصداقية فكرة السلطة الرابعة ذاتها . إن القيام بنوع من الاتصال لا يعنى بالضرورة ان نوصل شيئا أو ان نتواصل مع أحد .

كلٌ فى بيته كلٌ لنفسه :

إن تأثر الاتصال بالمنطق الراسمالى الذى أصبح فى ظله المال غاية فى حد ذاته ــ فى حين انه إساسا وسيلة للتبادل ــ تأثره بمعيار البنية البيروقراطية للدول المعاصرة حيث اصبحت الوسيلة غاية فى حد ذاتها ، قد اضفى عليه نوعا من القدسية فاعطى إيعازا بالتواصل فى كل لحظة وكـان حلم المـواطـن القـديم بـالشفافيةالكـاملـة فى العـلاقـات الاجتماعية والسياسية سوف يتحقق . كتب « ريجيه دوبريه » فى محاضراته فى علم الإعلام العام يقول أن ثمة « لحظية » تنشأ شيئا فشيئا بين المرسل والمتلقى وحرى بنا « الا نجعلها اداة شيطـانية » ولسـوف تستمد المجتمعات « التى تسيطر على الإعلام من تلك اللحظية » « نظام سلطة خاص » . إن التأكد من صحة أحد المصادر ، أو إعادة عرض حدث بتسلسله التاريخى أو إقرار حدث أو تاريخ أو نص كل تلك العمليات التى كان من شانها قديما كسب الوقت تعد حاليا مضيعة للوقت . كما أن استثمار المعلومات من خلال فكرة الاتصال أصبح له أساس مادى .

ولكى نستعلم عما يحدث بالخارج يجب مشاهدة التليفزيون وبالتالى البقاء فى المنزل . « إذن نستطيع أن نستشف من عبارة « كلٌ فى منزله » إن « كلا سيكون لذاته » . إن بداية حرمان المواطن من الدفاع عن وجهة نظره تبدأ بربطه امام الشاشة . إنها الفردية فى مواجهة مألوفة مع المشاهد الفردى .

وبذلك يتبنى المسيطر عليهم الثقافة السائدة التى هى ثقافة منافسيهم . نفس الإعلام ونفس الرسالة ، شكراً لماك لوهان[٧] .

أهو هروب للمعنى ؟ لقد حققت فكرة الاتصال هدفها المتمثل فى محاولة جعل الشعب ينسى درجة عدم التواصل التى بلغتها المجتمعات المسماة بالمجتمعات الحديثة . وفى الوقت الذى يبدو فيه الجميع فى حالة اتصال متبادل لم يعد يوصل اى شيء أساسى يتعلق بالتحرر الإنسانى . واصبح هذا محض وهم . وحدود الاتصال لم تظهر قط بهذا الوضوح من قبل . ولقد أسهم فى تلك المناقشات التى دارت حول معاهدة ماستريخت ، وحول أوروبا وفرنسا ، فقد تحول خلالها رسمياً التردد المتزايد إلى عجز فى المعلومات . وقد استنكر مؤخراً « فيليب بروتون » الباحث فى مجال الاتصالات فكرة « يوطوبيا الاتصال » من حيث أنها تفتح أبواب العنف والنفى وكراهية الأجانب . لقد ضاعت فكرة « القرية الشاملة » التى جاء بها « ماك لوهان » شكلاً ومضموناً فى ظل تضخم المفهوم الذى يخلط حالياً الإعلام وشبكات الاتصال بمجالات اتصال الجغرافيين والمدنيين وسياسة الاتصال فى المنشآت . واصبح الاتصال الذى كان مفتاح السبعينيات يضم خليطاً من المشروعات السياسية المتصارعة ، محافظين وتقدميين ، قيم اليسار والقيم اللاأخلاقية ، الفعل والقول . إن « اعتبار الذات آلة اتصالية » يبرهن إلى أى مدى اصبح لموضوع الاتصال المؤدى للتحرر فى صورته الشديدة المثالية تأثيراً بالغاً فى المجتمع المتقدم[٨] . وفى الحقيقة أن تدخل الإنسان فى التنمية وثقته فى قدرته الذاتية على خلق التاريخ هى التى تأثرت وتوقفت وأعيقت .

حصان طروادة من أجل النظام الامريكى الجديد

تلك الأيديولوجية التى جعلت من الأثر الحضارى للإعلام اهم ما فى الإتصال ، والتى لا ترى فى الأمر إلا جانبه الموحد كانت خلال الفترة الأخيرة أشبه بحصان طروادة بالنسبة للنظام الدولى الجديد كما يتصورونه فى واشنطن . وانتشرت فى كل مكان تلك الفكرة المحبطة أنه بعد سقوط الاشتراكية فى الاتحاد السوفيتى أحكمت الولايات المتحدة هيمنتها على كوكبنا بدون قوة مضادة او منافس فى حجمها . إن صورة « الإنسان الأكثر تعاسة » سواء كان أمريكيا بدون مأوى او طفل أفريقى كالهيكل العظمى يعانى من المجاعة قد اضيفت للخبرة الشخصية للمشاهد التى تقول إنه لكى نتمكن من فهم الخارج فإنه يتعين علينا ان ننغلق على ذاتنا . وقد ساعد على ذلك تقهقر الحضارة . على أن معظم الأحداث المعاصرة تثبت أن عملية تحرير الإنسانية لم تبلغ بعد مداها ولكنها مازالت مستمرة عبر العالم فى صور غير مسبوقة .

ويذكر فى هذا الصدد أن ما يهدد الثقافات القومية ليست "تلك البرامج الإعلامية التى اصطبغت بالصبغة الأمريكية بل ما يطلق عليه عالم الاجتماع جورج بالندييه فى كتاب « Pouvoir Sur Scene » « التخدير السلبى للحياة السياسية » والذى يتمثل حسب ما يقوله الكاتب فى « الشر الديمقراطى » وهكذا فإنه كلما انهارت الامبراطوريات السياسية كلما ارتقت امبراطورية الاتصالات . وليس لهذا « التوسع الظافر » من وطن . وإنما تتخفى وراءه حقيقة أن الاتصال هو أساس كل المجتمعات وكل الثقافات فى كل العصور[٩] كل ما هناك أنه اكتسب اليوم القوة النابعة من تدفقه الفورى فى مرحلة تعزيز الرأسمالية . ومن هنا نتساءل أيمكن لمراكز القرارات أن تظل طويلاً بمنأى عن أى اعتراض وهل تحولت الشعوب إلى « مشاهدين ملتزمين »[١٠] لعروض ليست لديهم أى سلطة عليها ؟ وقد تحدث الكاتب فى هذا الصدد عن « العمل الاتصالى » فقال إن مفهوم العمل من منطلق إعلامى هو استخدام الكلمة والصورة واللجوء لعمل عرض ، أى القيام

أزمـــة الإتصـــال فـى العـــالم الغـــربى

بإخراج الواقع من خلال إعادة تكوين الحقيقة[١٦] .

على غرار الطائرة « الشبح »

إن صـدور كتاب L'Homme speculaire للفيلسـوف « ريشـار رورتى » عام ١٩٩٠ قد أتاح للفرنسيين فرصة التعرف على وجوه جديدة لفلسفة إنجليزية أمريكية وليدة . وقد لاحظ الكاتب ، الذى استند فى حديثه على التقلبات العالمية وتحديث شبكات الاتصال ، أن المفكرين عاشوا حتى الآن على « ارتفاع قيمة مجتمع ليست لديهم اى مساهمة فعلية ليمنحوها لـه وهم يسعون فقط لتفسير المسبب فى عدم تحقيق أى من أحـلامهم الأشد تـواضعا . ولقـد أكد « يـورجان هابرماس » عام ١٩٩٠ فى كلية الفلسفة الدولية بباريس ، أن التغيرات الثورية التى تتوالى حاليا امام اعيننا تشتمل على دروس لا لبس فيها ذلك أن المجتمعات المركبة لا يمكن أن تؤثر إن لم تحافظ جيداً على منطق التنظيم الذاتى لاقتصاد السوق . واختتم حديثه قائلاً إنه ليس ثمة خيار آخر صالح من أجل الاستمرار »[١٢] .

ويستند « ريشار رورتى » فى فرضه التكيف مع النظام العالمى الجديد إلى التجربة التى خاضها الشعب العراقى مع الطائرة « الشبح » أثناء حرب الخليج . وهى كما نعلم طائرة أسرع من الصوت تحلق على ارتفاعات منخفضة بحيث كان يصعب على الردار فى ذلك الحين اكتشافها . وبهذا كانت تصيب هدفها قبل أن يتمكن ضحاياها من اكتشاف قدومها . فى ظل مثل هذه الظروف لا يمكن التأثير على مركز القرار . ولا يسع أحد سوى اتقاء النتائج المأساوية من خلال التكييف مع المعطيات الاتصالية الجديدة : إنه كى تحتمى من الخارج فإن المفهوم التقليدى للمعرفة قد أصبح غير مجد . وأصبح يتعين أن نعيش بشكل دائم داخل ملاذ وأن نتخلى عن فكرة التأثير بشكل مباشر على الخارج . وهنا يكمن الرمز الحقيقى « للفعل الاتصالى » . فنحن نقوم بالفعل بهدف التكييف وليس بهدف التغيير . وبهذا أصبح الأمر أشبه بعملية استعمار داخلى .

أيعد الاتصال فعلاً ؟

من هذا المنطلق اقترح الفيلسوف الأنجلو سكسونى مع آخرين ضرورة إحداث نوع من النهضة للفلسفة الاشتراكية الديمقراطية تقوم على براجماتية حديثة محافظة يحتاجها النظام فى الوقت الحاضر كى يستمر . ولا يخفى « ريشار رورتى » تأثره بالمفكر الألمانى « هابر ماس » الذى رأس حتى عام ١٩٨١ معهد « Max Planck » المعروف بمواقفه المؤيدة للاشتراكية الديمقراطية الألمانية . وقد أعلن صراحة تأييده « لنظرية الفعل الاتصالى » الخاصة بهابر ماس والتى ترجمت ونشرت فى فرنسا عام ١٩٨٧ والتى ربما لم يستوعب كل جوانبها ذوى الحس النقدى بفرنسا فى ذلك الحين . ويفهم « الفعل الاتصالى » عند هابر ماس من خلال اللغة . فالاتصال فعل . ومن هذا المنطلق فإن كل فعل يمكن أن يفسر حاليا من خلال نشاط اتصالى معمم : « لقد جرد وعى العامة من قدرته على الاستخلاص وأصبح وعيا مجزءاً حل بدوره محل الوعى الزائف وبهذا تمت شروط استعمار العالم الذى نعيشه ... كما كان أساتذة الاستعمار قديماً يفرضون أنفسهم بالقوة على المجتمعات القبلية . وعلى هذا يمكن لتحليل الحداثة الثقافية أن يحل محل نظرية الوعى الطبقى التى يعتبرها هابر ماس قديمة ويجب تجاوزها . فبدلاً من أن يسهم فى نقد الفكر ، سيقوم هذا التحليل بمحاولة لتفسير الافتقار الثقافى وتجزؤ الوعى عند العامة[١٣] .

اى رسالة علينا بلاغها ؟

هل نترك مفهوم « الفعل الإتصالى » يحل محل أنماط الفعل الثلاثة التى أحصاها هابر ماس بداية والتى تتمثل فى « الفعل المتعلق بالغاية » الذى

يستخدم الوسيلة دون أن تغيب عن ناظريه الغاية التى يسعى إليها . و « الفعل الذى تحكمه ضوابط » والذى من خلاله يوجه أعضاء مجموعة اجتماعية نشاطهم تبعا لقيم موحدة ثم « الفعل الدرامى » الذى يقوم بإخراج عالم غير موضوعى فى مواجهة عالم خارجى يبدو موضوعيا[١٤] إننا هنا أمام رهان له وزنه . فإذا كان مفهوم « الفعل الاتصالى » يعتمد فى شكله على تفاعلِ شخصين (المرسل والمستقبل) يبحثان عن توافق حول لحد المواقف بهدف التنسيق والتوفيق بين خطط عملهم فهذا يوضح أن الأمر قد أصبح يتعلق فى جوهره بمستقبل الصراعات الفكرية . إن إضفاء صفة الكرامة على الفعل الاتصالى يعرضنا لعدم القدرة على التمييز بين الرسالة التى تحرر والأخرى التى تستعبد . ولن نخرج بهذا عن أيديولوجية الشك ولا عن اللاأخلاقية التى هى الوليد الطبيعى للشك .

إن الحزب الشيوعى الفرنسى الذى كان يعتبر « إن التليفزيون والإذاعة عليهما تلبية احتياجات وتطلعات الجمهور » قدم عام ١٩٩٠ فكرة إبعاد وسائل الإعلام عن قانون المال[١٥] . مستنكرا أن تقوم السلطة والقوى الرأسمالية باستخدام التليفزيون وهو الوسيلة الأساسية للمعلومات والتسلية واكتساب الثقافة ، كوسيلة للسيطرة السياسية والتلاعب بالضمائر ، ولقد اقترح الحزب الاشتراكى الفرنسى الوقوف ضد « الضغوط التى تقع من جراء المتاجرة بالمشاهد دون أى اعتبار وبالوقوف كذلك ضد تدخل الدولة » . إن مسألة معرفة إذا كانت فكرة « السلطة الرابعة » وفكرة « العالم الاتصالى » تسهل أم تعرقل تحرير الموجات الإذاعية والإرسال التليفزيونى يطرحها تطور الواقع ذاته . لا يبدو لنا أى مخرج حقيقى لأزمة الثقة الآخذة فى النمو بين وسائل الإعلام من جانب وجمهورها من جانب آخر . ولن يتم هذا على أية حال عن طريق ارتقاء ذلك الشيء الـذى يسمـونـه الفصـل « الإنسـالى » . فوراء التليفـزيـون الفرنسى عدد متزايد من المستخدمين لهذا الجهاز يعلمون جيدا أن الأمر يتعلق بمستقبل الشعوب وبنضالها من أجل التحرر . إن الوقت الآن صالح لتبادل الآراء ولمناقشة أعمال أساتذة علم الإعـلام والاجتماع ومختلف الباحثين فى هذا المجال ■

الهوامش :

١ ــ بيار فيانسان ـ بونتيه ، صحيفة لوموند ، ١٣ فبراير ١٩٧٤ .

٢ ـ L'information en uniforme. Propagnde, désinformation, censure, et manipulation, par Marc Ferro. Editions Ramsay, collection Essais/ Mai 1991 P.8.

٣ ـ Marxisme du vingtiéme siècle, par Roger Garaudy. Editions La Palatine, septembre 1966. P. 25.

٤ ــ La société du spectacle, par Guy Debord. Troisiéme édition française. Gallimard 1992. Pp. 3 à 16.

٥ ــ La communication'monde. Histoire des idées et des stratégies, par Armand Mattelart. Editions La Découverte. 1992 Pp. 297 à 301.

٦ ــ "Faillite des mèdias, crise de civilisation fuite de la modernité. Pour une refondation des pratiques sociales", par félix Guattari.

وهو نص نشر بعد وفاته فى صحيفة لوموند الدبلوماسية فى اكتوبر من عام ١٩٩٢ .

٧ ــ Cours de médiologie générale, par Régis Debray. Editions Gallimard, Bibliothèque des idées. Mars 1991. Pp. 298 et 385.

٨ ـ L'Utopie de la communication, Par Philippe Breton. Editions la Découverte, Collection Essais. Septembre. 1992.

٩ ــ Le Pouvoir sur scène, Par Georges Balandier. Editions Balland, col-

lection Fondements. Septembre 1992. P. 139.

١٠ ـ تعبير « المشاهد الملتزم » Spectateur- engagé هو تعبير محبب لعالم الاجتماع Raymond Aron حتى انه اتخذه عنوانا لاحد مؤلفاته . في هذا الصدد يمكن الرجوع إلى :

Qu'est-ce qu'un analyste-acteur?, intervention de jean- Pierre Cotten, Parue dans les logiques de l'agir dans la modernité, sous la direction d'André Tosel. Editions Université de Besançon, Diffusion les Belles Lettres, deuxieme trimestre 1992.

١١ ـ المرجع السابق ص ١٤٠ ـ ١٤١

١٢ ـ L'espoir social et la fin du socialisme, par Richard Rorty, dans le numéro 16 des Lettres Françaises. Janvier 1992.

١٣ ـ Theorie de l'agir communicationnel, par Juvgen Habermás. Editions Fayard, colection l'Espace du politique. Mars 1987. Deux volumes. Tome 2, Pp. 390- 391.

١٤ ـ المرجع السابق الجزء الأول ص ١٠٠ إلى ١٠٧ .

١٥ ـ 27e Congrès du P.C.F., décembre 1990. Cahiers du communisme, janvier-février 1991. "Un droit nouveau à conquérir: Le droit à la communication", Pp. 425 à 430.

الإيقاعات والرؤى

من حكايات عرمان الكبير

بهـــاء طاهر

١ ـــ حكاية الهجان

فيانسل عرمان الشريف ... هاقد جاءت آخر الأيام وأصبح كل إنسان يهذى بما يعرف وبما لا يعرف ، وراجت الروايات والأباطيل عن جدنا ومصدر فخرنا وعزّنا ، ولّما كنت أعرف مصدر الهوى ، وعندى من الأقوال المتيقّنة ما لايجدى معه الإفك ، فهأنا الآن أكتب ما أكتب لأثبّت أفئدتكم أحفاد عرمان ، وفؤادك أنت بالذات ياولدى ..

ومن البدء أقول لك إن أحدا لا يعرف ، ولا أنا السبب الذى من أجله هجّ جدنا عرمان إلى الصحراء .

أعرف فقط أنه كان فى وقت هججانه شابا أعزب ، شديد الفتوّة ـ قيل وشديد الوسامة ، وقيلت أشياء أخرى سترد فى موضعها ' فسأحكى لك الكثير عن صفات جدنا الفريدة ، ولكن دعنى أنتهى أولا من دحض تلك الافتراءات عن سرّ خروجه من النجع التحتانى إلى الصحراء ؛ دعنى أنتهى من تلك الأكاذيب بسرعة لنفرغ للمهم .

أول افتراءات أهل النجع وأكثرها شيوعاً بينهم ، وإن لم تكد تستحق الذكر ، قولهم إن والده (الذى يدّعون أن اسمه الحاج سعدون) قد صفعه على وجهه أمام الناس فى السوق ، فوضع عرمان يده على خده ولم ينطق بكلمة ، ثم استدار وأخذ فى وجهه ، ولم يعد إلى النجع قط .

ومن أبسط الأدلة على تهافت هذه الرواية قول الرواة أنفسهم إن السعدون المزعوم (واسمه غير مؤكد إذ يقول

البعض إنه السعدى أو سعد الله ، بل يسميه بعضهم عمر قائلين إن لقب جدك الحقيقى هو عرمان عمر ، وإن كنّا نحن لا نهتم فى تسلسل أسرتنا بمن سبق عرمان ، وكفانا به فخرا) ـ أعود فأقول إن هذا السعدون المزعوم كان من المستحيل أن يعرّض عرمان لمثل هذه الإهانة العلنية وهو وحيده من الذكور . بل إن ما يرويه أهل النجع عن نزوح السعدون هذا من قريته الأصلية فى الشمال إلى النجع كان بسبب تعرّضه لشىء يقل عن ذلك بكثير (قصة القرموط والخادم وجراب الفلوس وجراب الناموس التى لعلك سمعت بها ، والتى قد أرويها لك فيما بعد) . ثم إنه لو صحت قصة الصفعة الوبيلة هذه لما اكتفى عرمان بالهجان إلى الصحراء قريبا من النجع ، بل لهام على وجهه فى بلاد الله الواسعة حتى لا يراه أحد من شهود الفضيحة أو يسمع بمكانه .

ولكنك تعلم ياولدى مثلما أعلم أن تلك الأكاذيب إنما ازدهرت بعد أن حلّ بآل عرمان ما حل بهم ، وبعد أن أراد الأعداء أن يشمتوا فى نسل عرمان جميعا . ولهذا فلن أتوقف طويلا عند الروايات الشنيعة التى لا يقول بها غير أعتى خصوم العرامنة وشانئيهم ممن أعمى الحقد والحسد قلوبهم .

فمن ذلك أننا يجب أن نرفض دون مناقشة قصة الغازية التى ضبطها أبوه السعدون على قولهم معه فى حقل القصب وهو يأتى ـ معاذ الله ـ الفاحشة . يكفى أن تنظر إلى مقام جدك عرمان الطاهر ، الذى يكاد يشع منه النور ، وأن تذكر



ما أنعم الله به عليه فى حياته من الكرامات والبركات لكى تعرف ما فى هذا التشهير من الكذب . أم ترانى بعد ذلك فى حاجة إلى أن أقول إن هناك دليلا قاطعا على اختلاق هذه الفرية ؟ ... فالمعروف أن الغوازى أيامها ما كنّ يحضرن إلى النجع إلاّ لإحياء الأفراح ثم يرجعن إلى الأقصر من حيث أتين بعد انتهاء الفرح ، لأنه ما من بيت كان يقبل بياتهن فيه . بل وما زال هذا مستمرا حتى اليوم (وإن تكن الأفراح التى تحييها الغوازى قد قلت عما كانت عليه أيام الجد عرمان ، ولكن هذه حكاية أخرى) . فكيف يمكن بالعقل لأى إنسان أن ينتزع غازية من الفرح وأن يختفى بها عن الأنظار ؟ ... لم يُسمع أن أحداً استطاع ذلك ، ناهيك بجدنا عرمان صاحب البركات .

وأكثر من هذه الحكاية تهافتا وأبعد عن التصديق قولهم إن السعدون أو السعدى أو عمر هذا قد شم فى فم عرمان ذات يوم رائحة الخمر فقال له « أخرج من بيتى ياملعون ! »

سيرة جدنا ياولدى مبسوطة ومعروفة وليس فيها ما يشين وكأنما يشعر أهل النجع وهم يؤلفون هذه السفاسف أن أحدا لن يصدقهم فيقولون إن ذلك كله قد حدث قبل أن يتوب الله على عرمان وينعم عليه بالبركات . هم لم ينسوا ما حدث ولا نسى أحفادهم بعد كل هذه السنين . وكأن لم يكف ما رآه منهم فى حياته فأرادوا أن ينهشوا سيرته أيضا بعد الممات . ولكن الحق لن يعدم أن يظهر اليوم مثلما أظهره الله جليا وعرمان يمشى بينهم يرونه رأى العين .

القصة الوحيدة التى تحتمل بعض النقاش من كل ما يرويه أهل النجع هى حكاية الأرض والميراث . هناك وقائع فى سيرة عرمان وكراماته التالية تؤيد بعض ما جاء فى هذه الرواية وإن كنت أنا نفسى أتردد فى قبولها . وهم يقولون على أية حال ما نعرفه من أن عرمان كان الابن الذكر الوحيد لوالده على خمس إناث . وقيل إن السعدون أو عمر كانت له ابنة أثيرة راحت تزنّ على رأسه ففعل ما لم يفعله أحد من قبل وكتب لها ولزوجها أرضا . بل يبالغ البعض فيقولون إنه كتب للبنات الخمس جميعا أرضا . وقيل إن عرمان لما سمع بذلك الأمر ناقش أباه فى هدوء قائلا له : ياوالدى أخواتى دمى وعرضى وهن وأولادهن فى رقبتى حتى ألقى ربى . أرضى هى أرضهن جميعا وما لى مالهن ، ولكن من سمع فى النجع أو فى غيره من بلاد الله أن الأرض تخرج من العصب لأزواج البنات ؟ ...

فاستمع إليه السعدون هذا ، وقال معاذ الله من الطمع ! ..

ألا يكفيك وحدك سبعة وعشرون فدانا من حرّ أرض النجع ؟ .. أنا جئت إلى هذا البلد لا أملك مليما ولا سهما وصنعت كل هذا بعرقى . هذه أرضى ياولد ومن حكم فى ماله ما ظلم .

كان السعدون المزعوم قد قارب الثمانين على قولهم وأصبح يتكلم بهرف



الشيخوخة . ولكن عرمان لم يخرج من فمه العيب فقال بارك الله لك فى أرضك وفى مالك ياوالدى ، أنا لم أكن أريد منك فدانا ولا قيراطا ولكنك تعرف الأصول فلا تحملنى العار . ... ثم إنه هجّ .

أقول يؤيد تلك القصة ما عرف عن عرمان فى حياته كلها من عزة وإباء ، ثم حكاية السيل المعروفة التى وقعت بعد ذلك . ولكن أشياء كثيرة تدعونى إلى الشك فيها . إذ مهما تكن شهامة عرمان وعزة نفسه فأنا لا أتصور أن يترك بلده وأرضه لمجرد غلطة ارتكبها أبوه . ثم إنها غلطة لم تكن تعنى شيئا على الإطلاق . إذ من قال إن كتابة الأرض لفلانة أو علاّنة من أخواته كانت تعنى أن تغتصب هى أو زوجها الأرض ؟ .. ومن الذى كان سيمنع عرمان من أن يأخذ حقه بعد موت أبيه وأن يضع يده على أرضه كلها ؟ .. ما كان أحد من أزواج أخواته سيجسر على أن يطالبه بشئ لمجرد ورقة كتبها عجوز فانٍ فى لحظة غاب فيها عقله . فالكل يعرف أن عرمان لم يكن فى يوم من الأيام عويلا بحيث يخاف أن يطلب حقه أو أن يأخذه .

وإذن فما هى الحقيقة ؟

ما الذى جعل جدك يترك أرضه ، وهى كثيرة ، ويترك النجع بحاله وماله ويخرج إلى الصحراء الجديبة ؟

بحثت كثيرا دون طائل . أعرف وأثق أنه لم يهجر النجع بسبب شئ يشينه أو نخجل منه نحن أحفاده وهو الذى بنى لنفسه المجد ولنا .

وإذن ؟

ذات يوم حملت شكوكى وتساؤلاتى ، وكان قد حلّ بالغرامنة ما حل بهم ، وذهبت إلى عمتى

« عيوشة » التى تعرف الكثير من الأسرار والتى لم أشكّ فى حكمتها قط . استمعت إلىّ فى صمت وكانت تمسك (الجوزة) بيسراها تجذب أنفاسها وتهز رأسها وهى تستمع إلى أسئلتى . ولما فرغت أنا أحنت رأسها وبدا أنها تفكر كثيرا وقد راحت تعبث بيمناها بخصلات شعرها الأشيب التى تبرز من طرحتها السوداء . ولما رفعت وجهها أخيرا قلبت يدها اليمنى أمام وجهى وقال بهدوء وبطء :

ـــ أصله ياولدى مكتوب .

ولعلها أن تكون قد نطقت بالقول الفصل .

٢ ـــ حكاية البركات التى حلّت قبل زوال النعم

سنظل نجهل إذن ، لفترة على الأقل ، ما كان يدور فى رأس جدنا عرمان وهو يترك النجع ببيوته ومزارعه ويتوغل فى الصحراء ميمما وجهه شطر الشرق . وسنجهل أيضا ما جعله يرقى تلك الربوة العالية البعيدة ويفكر فى أن يبنى فوقها بيتا . ألم يسأل نفسه على الأقل وقتها من أين سيأتى بالماء ، لا أقول لكى يزرع ، وإنما لكى يشرب ؟

أو لم يفكر لحظة واحدة فى الضباع والذئاب التى تهيم فى جبل الشرق ليلا ، والتى كان أهل النجع يستعيذون بالله حين يسمعون عواءها ثم يتيقنون من أن أطفالهم لا ينامون فى مكان مكشوف من البيت ؟

مرة أخرى ربما كانت عمتى عيوشة على حق . هو المكتوب وقد أتى جدنا الهاتف أن يرقى تلك الربوة التى تفصل الصحراء بينها وبين النجع وأن يبنى هناك بيتا . فأما البيت فمن حجارة بيضاء صغيرة متساوية الحجم يقال إنه اقتطعها بنفسه من الجبل (أو أنه جمعها ، لأنها كانت هناك ، ملقاة فى انتظاره ، من يدرى ؟) . وما زال هذا البيت قائما حتى اليوم غرب الضريح . بيت صغير ، يكاد يكون غرفة واحدة يلتف حولها سور واطىء يحتضن مساحة مكشوفة واسعة . وفيما بعد ، ستضاف خارج الساحة وتتحلق حولها غرف كثيرة أخرى . سيتسع البيت ولكن هذه الحجرة وساحتها سيظلان أحب مكان إلى قلوب العرامنة على مدى الزمن . وستكون هذه البقعة المباركة هى ديوان آل عرمان الذى لا يفتح إلاّ لأغلى الضيوف وفى أعزّ المناسبات ولكن ذلك بعد حين من الدهر .

وقتها حين بنى جدّك عرمان البيت ولم يكن قد صنع له بعد سقفا ، ولا كان لديه ما يفترشه ، بات ليلته الأولى على الطوى ، مقرفصا ، معتمداً رأسه بيديه ، لا يلتحف غير جلبابه الذى خرج به من النجع . ما الذى كان يفكر فيه وهو هناك ، وحيدا ومنكمشا فى العراء ؟ هل داهمته الشكوك ؟ . هل قرر أن يتراجع وأن ينزل إلى النجع ، أو أن يسيح فى بلاد الله الواسعة ؟ .. أم أنه كان هناك ، والجبل يردد عواء الوحش ، ينتظر صوتا آخر يعلم أنه سيجىء .. أم أن ذلك الصوت قد فاجأه وهو فى مكمنه ؟

هل كان صاحيا ونجوم الليل تنسحب لتخلى السماء لشحوب الفجر ، أم هبّ من نعاسه مبللاً بالندى مرتجفا من البرد على تلك القرقرة الهينة الرتيبة تتردد بالقرب منه ؟ .. إن كان خائفا فقد زال خوفه وتلك القرقرة تتردد كأنها نداء خفىّ ملؤه الحنين . وكان صدره منشرحا وهو يخرج من غرفته متوجها إلى الصوت ، ليجدها هناك ، باركةً على الأرض فى انتظاره .

قيل هى ناقة بيضاء عفيّة . قيل إنها هبّت على قوائمها حين رأته يخرج من عتبة بيته وإنها تهادت نحوه وتحسست وجهه بمشفريها ، ثم استدارت تهدى له ضرعها الثرى وهى تدعوه إليها بذلك النداء الحنون . وإذ لبى جدك النداء ومدّ يديه إلى الضرع يتحسسه إذا به يدر بين كفّيه شربة من اللبن السائغ المرىء رشفها عرمان وما كاد حتى صنع من كفيه وعاء وراح يتجرع مرة بعد مرة من ذلك اللبن المدرار والناقة تحثه بندائها وبضرعها الخوّار بحمله الغزير .

ولكن تلك لم تكن إلا البداية . فما إن شبع جدك من لبنها الذى ما انقطع ولا فتر ، حتى راحت تتهادى فى الساحة وهى تلتفت برأسها نحو عرمان تدعوه بعينيها وبصوتها المنغّم ، فتبعها جدّك وهى تمشى الهوينى ، ثم وهى تسرع شيئا فشيئا قبل أن تخبّ خباً فوق تلك الربوة الصخرية الصعبة وكأنها تعدو فوق رمال ناعمة هيّنة وجدك يلهث وهو يركض خلفها محاولا أن يلحق بها حتى قادته إلى أقصى الشرق من الربوة ، وهناك توقفت . انتظرت حتى أدركها متقطع الأنفاس وراحت تدور فى بقعة من الأرض تنبش فيها وتتحسسها حتى توقفت فى المكان الذى قُدّر لها . ظلت ساكنة برهة ثم راحت تضرب بأخفافها الأرض ضربا هيّنا ، ثم راحت ترغى وتزبد وتمد عنقها الطويل إلى البقعة كأنما تستفهم إن لم يكن قد آن الأوان ، وتصغى كأنها تستمع إلى إجابة ما ،

وبعدها راحت تمس الأرض مسا خفيفا بخفيها الأماميين كأنها تربت عليها ، وتميل برأسها مستسلمة كأنها تتضرع وتتوسل ، إلى أن استجابت الأرض التى تندت ، ثم ابتلت فى تلك البقعة المدوّرة ، ثم تدافع منها الخرير وانتشر فوق الصخر الحباب ثم الفقاقيع الفوارة قبل أن يندفع الماء فى تلاطم صاخب من تلك العين يهتك صمت الصحراء وتجيبه زغاريد الناقة المتصلة وتهليل جدّك والأصداء التى يرددها الجبل وهى تحيى ذلك العيد النديّ .

وأهلّ شفق الشروق على جدّك عرمان وهو ساجد فى العراء يصلى ، شاكراً أنعم الله عليه .

وإذ هو هناك راكع على ركبتيه خاشعا ، وقد اخضلت عيناه بالدمع ، إذ رآها مقبلة نحوه من الشرق مع الضياء المطلّ .. لا ، لم يرها . بل سمع حفيف الأجنحة قبل أن يرفع عينيه فيرى تلك الأسراب المحلّقة مقبلة من مطلع النور ، هابطة من السماء نحوه ، تحلّق فوق رأسه بأجنحتها البيضاء والوردية والزرقاء والمزركشة .. غيمةٌ ملونة فى الشفق .

جاءت تزف إليه بشارة أخرى ، ولكنها تتجاوزه فى تحليقها ، لا تشقشق ولا تغنى . مضمومة مناقيرها كأنما صدر لها أمر بالصمت فهى لا تنبس .. تلفّت خلفه حين حوّمت فوق رأسه ولكنها دارت دورتها فوقه ثم واصلت تحليقها نحو الشرق ، كأنما تدعوه معها وقد بدأت تضم أجنحتها بعد أن تجاوزته وهى تهبط من عليائها برفق إلى الأرض . كانت هى أيضا تتجه إلى هناك ، قريبا منه ، حيث قادته الناقة من قبل . هناك حيث كان الآن هدير النبع وخرير جدول شق مجراه وسط الصخر منسابا من العين ، وحيث تندت الأرض وصبغتها الشمس الطالعة بلمعة حمراء شفافة ..

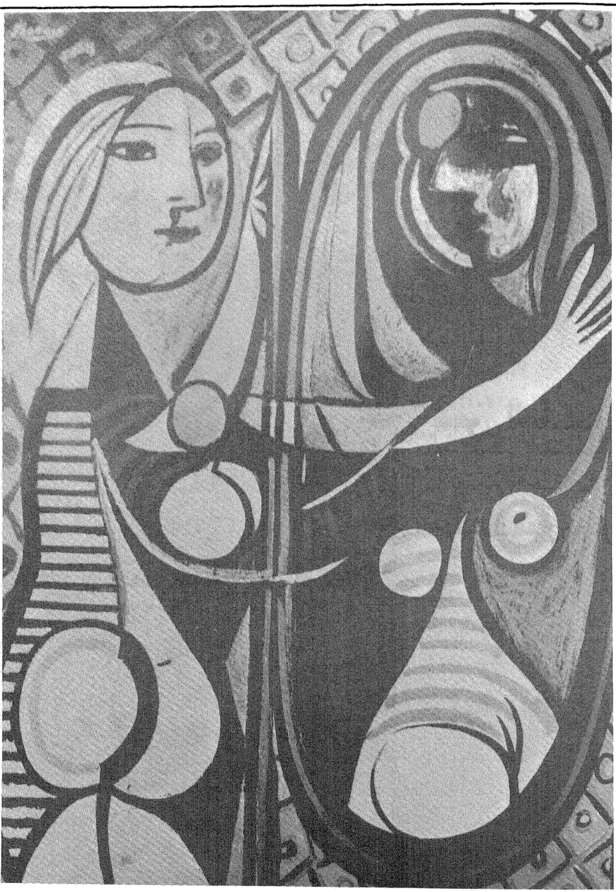
هناك حطّت الطيور ، وهناك تمايزت أسرابها ، وراح كل سرب ينقر الأرض فى موضعه المرسوم له وأخذ يقبّل تلك الأرض ليودعها السرّ الذى يضم عليه منقاريه ، ينبشها بأقدامه النحيلة ليخبىء ذلك السر ويداريه وهو يجثو فوقه التراب فى حرص وفى عشق وقد بدأت الآن تهدل وبدأت الآن تشدو ، وبدأت تتواثب مرفرفة بأجنحتها وكأنها ترقص على إيقاع تلك الأنغام التى تشدو بها ..

وما كنا نحن هناك ياولدى . ولا شهد ذلك شاهد غير جدك عرمان ، فلا تصدق الآن ما يقوله لك بعض من يزعمون معرفة اليقين . لا تصدق أن أسراب الهدهد هى التى زرعت بذر البرتقال ، وأن الحمام الزاجل هو الذى وضع حب الرمان ، وأن الحمام السمارى الأبلق الجناحين هو الذى زرع نوى المشمش والبرقوق بينما حفر اليمام بمناقيره الصغيرة لبذر اليوسفى .

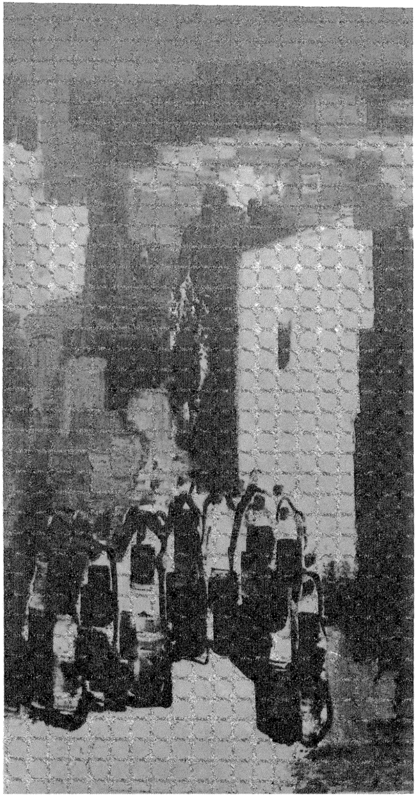
ذلك شيء لا نعرفه ، لأن جدّك لم يخبر به أحدا . كل ما نعرفه نحن أن الطير قد أتى ، وأنه قد زرع حديقة الطير عند عين الناقة ، وأنها كانت أول نبت أخضر بذرته المشيئة فوق ذلك الجبل الأجرد ذلك ما أعرفه عن يقين أرويه لك ، لا أزيد فيه ولا أنقص .■

إعتذار

نعتذر للسادة القراء عن الخطا الذى وقع في عدد اكتوبر فى مقال فتحى ابو العينين حيث جاءت صفحة رقم ١٠٠ قبل رقم ٩٩ ولذا لزم التنويه.



لوحة للفنان : بيكاسو



عن لوحة للفنان موريس فريد

فى الليل

شعر

عبد المنعم رمضان

حجر الزاوية

لو أن الوقتَ وحده هو الذى عُلِّق فى صباح ذلك اليوم
لما سحبتُ خلفى الوصيفات والمربيات وأبخرة خوفى من
حقوين يرتخيان ، ولدنوتُ قليلاً قليلاً من حشرةٍ قارضةٍ ،
وأطعمتُها بيدى من خلاياى ، واستلقيتُ بطول ظهرى على
أعشابٍ جافةٍ ، ساحباً من الأرض أبعد أصواتها ، لا
تستطيع قدم حارسٍ أن تمنع الأزيزَ ، ولن أتوقَّفَ حتى
لو رأيت خفّاً يهبط جنب رأسى ، لأن الساق التى
فوقه ، اللّماعة ، المدهونة بالعرقِ ، ستستطيع أن تتجه إلى
الأمام ، وتحتكّ بساقى ، فى الوقتِ الذى يصبح الشّعرُ
كلُّه ، الأسودُ الطويلُ كلُّه ، سحابةً تمنع عنى رؤية الأرضِ
السماوية ، المئذنةُ الوحيدةُ التى سترفرفُ ، كان عرشُها
على الماءِ ، وكانت تويجاتُها مثل قطع الملابسِ
تسقطُ فى تمامِ إزهارِها ، لأن ما تحتها يريد أن ينمو ،
حتى إذا استطاعت عساكرُ الحدودِ أن توقف النموَّ سأكونُ
قد تعلّمتُ أن أنادى الضوءَ : يا خفير النهار لماذا
ارتاب الفراغ فى السيد المصلوبِ فعلّقةَ على خشبةْ .

السجّان

كيف أمرِّرُ الكائنات كلها من ثقب هذا النهارِ ، كيف
أُجلسُها فوق القيظِ ، وأشدُّ عنها جلودها وذيولها
وعظامها ، وأتركها ترعى كأنها قلوب فقط ، كيف أدعوها
إلى الشُرب من بحيرةٍ تركها راعٍ تنزفُ من قدميه بعد
كل خطوةٍ ، لو أن النهار اختفى ببطءٍ ، لو أن صهده
استقرَّ كلاصقٍ بين أصابع شاعر ، لأتى الليل ، وانتفشت حدبتُه الثقيلة قبل أن
تنفجر ، وتقفز منها الخفافيشُ
والبعوضُ والبقُّ والخطواتُ الهاربةُ ، ويجلس الشاعر على
ركبتيه آملاً أن يحضن الكائنات التى تنتمى إليه ، ويزفّها
داخل أقفاصٍ ، شاكّاً عصاه فى وجوه الكائنات الأخرى ،

وقبل رحيل الليل بقليلٍ سيُطلق الشاعرُ سراح كائناتهِ ،
التى أحبها لتدخل حدبة الليلِ ويمضى حاملاً تحت إبطهِ ألبوماً من الصورِ الزائفة .

فوتوغراف

عندما صعدتُ فوق سطح جسمى ، والتقطتُ صورة الليل
بدا عجوزاً جدّاً ، أنفاسُه تفوحُ بالبياضِ ، ساقاه
المعوجتان المشعرتان لم يكن لهما قدمان حافيتانِ
فقط ، والعصا التى تركها مركونةً على الحائطِ معضوضة
ربما عضّة غيمةٍ ، لم يكن أحدٌ يتعلّقُ فى ذراع الليل ،
فى الطرفِ الأخيرِ من الصورةِ النهارُ يتقدّمُ ، حوله
حوائطُ ، أسيجةٌ ، وأصحابُ حوانيت ، خيالُ كلبٍ غمرَ
تحت جونلةٍ أوٍ فى تجويف فستانٍ كلَّ ذيلهِ ، فى بهو
الصورةِ الليلُ يفتح عينيه وياقةَ قميصه ، قلبه وجمجمته ،
لا يتبقّى منه مغلقاً إلاّ ذلك الشريط الهائل من الأجسادِ
المطمورة فى جسدِهِ ، الأرض تتحوّلُ ببطءٍ تحت قدميه إلى
بحيرةً ، لن تعرف أبداً من أين لليلِ كل هذه المياه ، فهو
لا يعرف الفارق بين عرقه وعرق شعبه ، ولأنه بغير ذريةٍ ،
وبغير تاج يلبسُه وقف فى طرف الصورة وحيداً
أظافر يده اليمنى تزيلُ فتات الرعب من بين أسنانهِ ،
فيما تفكِّر فى مزلاج الأقفاصِ المنسيّةِ ، ويده اليسرى
تسترخى على رأس طفلٍ من الهواء .

الظلام قفا الليل

فى الأوّل كان الليل مثل دخان شيء يحترق ، يخرج من مكانٍ
جارحٍ ، وخلفه جوقةٌ تحفُّ به ، وكان ينقل خطواته بيسر
مادام القمر والنجوم يمسكون أطراف أصابعهِ ، وأحياناً
يهتزُّ فوق أسطح البيوت حين يتذكر أنه بطيء ، يتأخَّر عن
المجيء طوال النهار ، وكانت إناث الكائناتِ إذا رأينه يشعرن
بالحاجةِ ، ويسترخين تحت ظلالٍ وديعةٍ وفتيّة ، ولكنه
ذات فجرٍ صادف مُدْيةً تربصت به ، وسرقت منه عِرْقَ

الذريةِ ، لم يستطع الليلُ أن يحزن ، لم يستطع أن ينال من
عدوّه ، اضطجع فوق قلبهِ وجمع الأشياءَ الرخيصة التى ادّخرهَا
وبينها قشرة الأرضِ وصنع نسيجاً خشناً لبسه ، وأخفى
عشَّه فى بريق عينيه ، وأمر الجوقة ألا تصحبه إلا حين
الغبشِ ، فكان أن أطلَّت برؤوسها كأن بينها أميالاً
طويلة من المراثى ، ولولا أن القمر الشاب فى ذلك الوقت
غطَّى وجهه بكفيه حتى إذا لسعتهما الدموع ، مسحهما فى
ثوب الريح ، وأعادهما بعد قليل إلى وجهه لانهارت حوله
عذراوات ، وعرف الليل بعد قرونٍ حيلة أن يترك
مراتٍ نسيجه الخشن ويهبط عارياً عله يستريح من
الوخزِ ، مما أغرى عدوّه أن يسرق النسيج ويختبىء فيه ويسميه الظلام

سن الرشد

مازال الليل يزور كل أصدقائه القدامى ، صحيحٌ أنهم تغيّروا
كثيراً الغابةُ والنهرُ والصحراءُ والريحُ والغبارُ والنباتات الوحشية
وحيواناتُ المئة الأولى ، صحيح أنه يقصُّ عليهم كيف صنع تابوتاً
طويلاً لروائح الأمهاتِ ، وكيف عاقب الذين خانوه وناموا ،
فحشا جيوبهم بالأحلامِ ، هو الذى إذا أتى كان وديعاً بغير
أظافر وعند انصرافهِ يقصُّ أظافره ويتركها على مائدة الإفطارِ
صحيح أنه يضع رأسه أحياناً علىَ حِجْر أحدهم ولا يغمض عينيه ،
يتمدّدُ كأنه سيهبُ السيد آخر ممالكِه ، ينجرُّ خلف آلةٍ
صنعها وما إن تذهب به حتى آخر يمامةٍ فى رأسهِ يكتشف
عريه وفراغه ، ويكتشف أن هواء الليلِ حافٍ ، أن كلَّ
المتسكعين الذين سبقوه كانوا يبحثون عن وعاءٍ يقلبون
فيه عيونهم ، أن رجليه اللتين سقطتا دائماً فى جوربٍ
أو فى نشيدٍ قوميّ ، ستمنحان الآن الأظافر والعرق
حقَّ النمو ، وتصبحان راشدتين حدَّ أن تسمعا وحدهما
أقاصيص الليل ، مفرودتين فوق سريره وفى اتجاهٍ مالا
يستطيع أحدً أن يهزمه . ■

الغبـــــار

عـبـد الله بـاخـشـوين

فتعلقت عيناه بها ، فى فرح لا حد له ، عندما رآها تقف فى الجانب المقابل للممر ، على بعد خطوات منه . ولولا أنه استسلم للدهشة التى أخرست مشاعره لوهلة ، لاندفع نحوها غير آبه بالناس ولا بالسوق .

تسمر مكانه ملجوما ، تدفعه المناكب ، بعد أن أفلتت من بين شفتيه آهة لم يقو على حبسها .

كانت تسير بتؤدة ، سافرة الوجه ، تحدق فى معروضات المحال التجارية ، ذاهلة عن نفسها وعنه ، عندما اخترقتها آهته ، واستقرت فى إناء القلب ، لوت نحوه جيد غزال جفل بغتة ، ولم يقو على الفرار . وضعت يدها على فمها لتحبس شهقة ارتدت لجوفها ، وشكتها فى خاصرتها بخناجر الخوف والحذر .

حنت قامتها — بردة فعل عفوية — والقت النقاب على وجهها ، ثم انتصبت فارعة ، تحكم شد العباءة ، على جسد نحيل مسته رعدة برد خفى .

تلفتت بوجل ترقب المارة الذين كانوا يواصلون سيرهم غير آبهين ، ثم طوقته بعينين فرحتين ، لمح بريقهما رغم قتامة النقاب .

طوى دهشته ورهبة السوق فى ارتعاد جسده ، وتقدم اليها بخطى بطيئة حذرة ، قطع دهر الخطوات التى تفصل بينهما بملامح لا خوف فيها ولا فرح . كانت تعى جيدا أن الخوف وحده يمكن أن يفضح امرهما ، ويثير عيون السوق الفضولية ، فاتجهت إليه كأنها كانت تبحث عنه . أو كأنها كانت معه قبل أن تفتقده فى ذلك الزحام الخفيف . ارتخت العباءة من على خصرها ، انسابت وغطت فستانها وكادت تلامس أطراف قدميها ، بادرته ومدت نحوه كفاً معروقة التمست الدفء والطمأنينة فى رعدة يده دون جدوى .

كان قد مضى نحو عام على آخر لقاء لهما .

احتضن اليد وتسمر مكانه يحدق فيها بغباء لا يأس فيه ولا أمل . استسلمت للحظة وجيزة ثم سحبت يدها واخذت تسير أمامه بتلك الخطى العصبية التى تسبق البكاء .. تمهل قليلا ثم لحق بها . عندما حاذاها ، امسك بيدها التى كانت مدلاة خارج العباءة .وبحركة مدروسة جذبها نحو واجهة أحد المحال النسائية وأشار للمعروضات دون أن يقول شيئا ، او يرى فى واجهة المحل أى شىء .

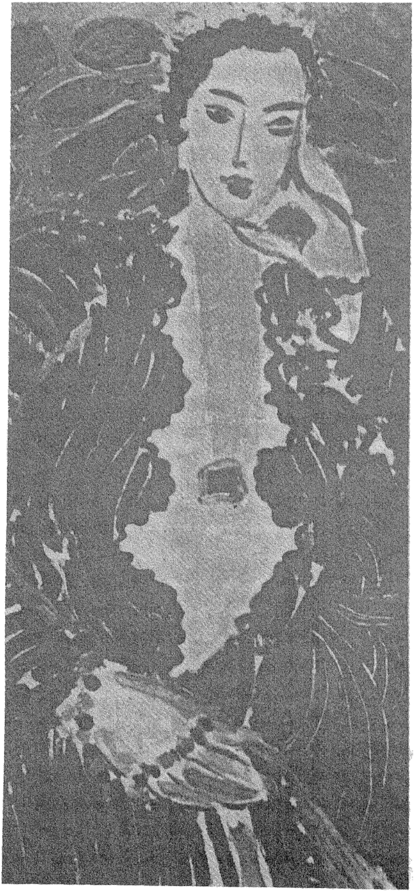
مدت جذعها وأخذت تحدق فى اللا شىء الذى أشار له .

اقتربت من واجهة المحل ومنه .

عندما التصقت به ارتخت اصابعه المتشنجة وخففت الضغط على يدها . حلحلتها قليلا دون أن تسحبها ثم عندما التقى كفاهما تماما ، شبكت اصابعها بين اصابعه بعصبية جسدت حجم خوفها واشتياقها . جذبت يده إلى قرب صدرها تخبئها تحت العباءة وهما يحدقان بمزيد من الفضول فى ذلك اللاشىء الذى تعرضه واجهة المحل الذى تسمرا أمامه .

بعد قليل أخذت خطاهما تنتقلان ببطء من واجهة لأخرى عبر شارع قابل « باتجاه البحر فى حميمية وألفة غير آبهين بحركة السوق خلفهما .

الزحام يشتد .. واليد تحضن اليد : هناك تحت الثدى قرب نبض القلب تحت العباءة وكلما ازدادت العتمة



أرسلت المحال مزيداً من الضوء قبيل غروب الشمس ذلك اليوم الذى جمعهما بمحض الصدفة هذه المرة .

غافلين عن الدنيا كانا . والدنيا خلف ظهريهما تسير . تدفعهما المناكب احيانا ، فى حركتهما البطيئة الجانبية التى لم يوقفها سوى سيل السيارات الجارف عند تقاطع شارع « قابل » بشارع : « الملك عبد العزيز » .

سحب يدها من تحت العباءة ، فاسلمت قيادها له ، ترقبه يتقدمها بخطى حذرة إلى أن اجبر السيارات على الوقوف ، فقطعا شارع « الملك عبد العزيز » شبه راكضين باتجاه الزقاق الذى يفضى لبحر « الأكياس » من تحت عمائر البنك الأهلى . تجاوزا العمارات بتؤدة واسترخاء ، بعد أن تركا زحام السوق خلفهما ، يسيران باتجـاه رصيف البحر . الذي يكون فى مثل تلك اللحظة التى تسبق الغروب خاليا الا من بعض الصيادين (الأجانب) الذين لا يشكلون خطراً بالنسبة لهما .

منذ تعارفا عن طريق اخته ، ولا مكان يلتقيان فيه سوى شارع « قابل » ينزلها اخوها كل خميس ، من سيارته فى شارع الملك عبد العزيز، بعد صلاة العصر بقليل ، ثم يعود ليلتقطها منه بعد صلاة المغرب، بعد أن تكون قد اشترت ما تحتاجه . كانت تجده هناك قرب بائع العصير . تمر امامه باتجاه البحر فيتبعها عبر الأزقة يشبك يده فى يدها ويجتازان ساحة وقوف السيارات ويجلسان على اكياس الاسمنت المتصلدة المتآكلة التى سمى رصيف الشاطىء فى ذلك الموقع باسمها ، يقول لها وتقول له .. غير أن كفيهما المعروقين يقولان عنهما كل ما لا يمكن قوله .

توقفا فجأة ولم يكن يفصل بينهما وبين البحر ، سوى ساحة وقوف السيارات ، اخذا يحدقان فى الساحة بدهشة واستغراب .

كانت قد تحولت إلى ورشة عمل كبيرة تغطيها تلال من انقاض البيوت التى دأبت القلابات الكبيرة على جلبها من حيث لا يعلم إلا الله وإلقائها بشكل متواز بطول الساحة وعرضها ، وتحجب البحر .

فى الطرف القصى ، كانت « التروكتورات » تهدر ، جارفة تلال الأنقاض مثيرة عواصف من السحب الرمادية التى يشكلها غبار الجير والاسمنت .

تلال الأنقاض تعلو .. والغبار يعلو .. ويعلو .. ولا شىء يؤكد أن البحر خلف كل هذا سوى ذلك الضوء الوردى لقرص الشمس الذى كان يسقط فى منتهاه .

صعد تلال الانقاض محاولا تجاوز الساحة والوصول إلى البحر . غير أنه كان يتريث قليلا ليسند خطوها المتعثر خلال اندفاعه اليائس الأليم .

على قمة آخر تل بمحاذاة الماء ضغط ذراعيها تحت إبطه يسندها وهما يتعثران بين اكوام الأجور والإسمنت وقطع الخشب والحديد المتآكل . على طرف ذلك الجزء الذى يشكل آخر ما تبقى من رصيف الاكياس . جلسا متهالكين يستندان للأنقاض التى عفرت عباءتها وجعلت لونها يضمحل ، بينما انغرست النتوءات فى لحم جسميهما بشكل أليم .

امتدت يدها بشكل عصبى ورفعت النقاب عن وجهها لا بفعل الشوق ، لكن لشدة اختناقها من ركام ذلك الغبار الذى غطى مسام نقابها وكتم انفاسها .

عندما رأته يحدق فيها بلهفة ابتسمت له بحنان وضغطت كفها بكفه . فتحت فمها لتقول شيئا ، غير أن صوتها تلاشى عبر الضجيج المدوى الذى كانت تحدثه حركة القلابات والتروكتورات خلفهما .

كان الهدير يأتى من أقصى الساحة والغبار يثور عاليا باتجاه البحر ثم يعود ويهمد رويدا رويدا ويرتد بفعل تيار خفى يغطيهما ، ويمضى نحو المدينة .

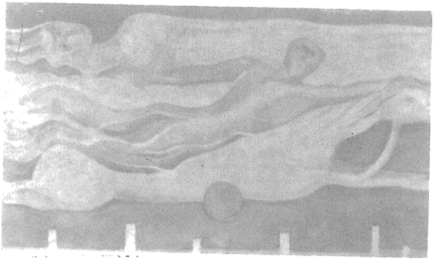
كانا ملتصقين .. الكتف للكتف والبحر امامهما تكاد تلامس صفحته طبقة الأسمنت والجرانيت التى يعيدها التيار من جديد .

فى لحظة ما .

فى حيرتهما مما هما فيه . التفتا نحو المدينة . كان الغبار يتصاعد فى تشكيلات غريبة ويكاد يحجب السماء فوق العمارات العالية .. العالية جدا ■




COROT



من أعمال الفنان محمود أبو العزم دياب

قصائد أخرى فى مديح السر

شعر

محمد بدوى

الماء الحميم

على حافة الأرض وردةُ الهسيس .

الخَضَار لصقنا والجنينةُ القصيرةُ الشجرات تدفع الصحارى .

المراهِقُ الريفى لا يركل الحيرةَ ولا النحلة الخشبية . خارجٌ من العنب المرّ ، يبحث عن جرّة تكسره والظهيرة تمسكها اليدان . بسهولةٍ تمسكها يداه .

ضوؤه خفيفٌ فى الأرض القديمة التى ما شقها النيل ؛ خفيف ومرتجٌ كقدمى ملاك .

الظهيرة جَزْوٌ ذاهلٌ ؛ هداةٌ مسيجةٌ بالصوت . وبعد لم يكن الهدوء . كذا الوساوسُ ناعمةٌ بالذهول . الخرافُ الهزيلة رمت ما

يناسب الغياب . الخرافُ الهزيلةُ والنحل أيضا . والجعرانُ
والسياجُ البوص والشوكةُ الذهبية . كذا اليمامة العسلية
النظرات كلها رمت فى ضلوعه ثمالتها .
لا كزائرٍ عابرٍ نَامَ المراهقُ الوترى ففرّت كائنات الظلّ من رئتيه ،
فلم يرِ الجِـنية الذهبية الفخذين نصْليةٌ شاهقةٌ تطلقُ فى الفضاء
غلمتها .

واحدة

فى الأصيل دائما هناك ، حمامةٌ ترتعش .
لزينتها هديلٌ وفى رائحة جسمها طيورٌ وآلهة . دونما رائحة الثوم
دونما كظّة الفداء تنسلُ ساحبةً خلفها رائحة الطلع والشمع
القدرى .
القيلولةُ امرأةٌ صغيرةٌ وآلهةٌ . هائجةٌ من حُمرة الخوف . على
ركبتيها قطّةٌ تموءُ وتخمشُ اللحمَ . إذنْ ترتخى الكفُّ عن العنق
قليلاً . يرتدى الوقتُ قميصَها المصنوعَ من الدانتيلا ، ويتركها ،
هناك ، مغلوبةً لفهد الصبوة ، لا تُنَال .. لا تُنَال .
تفتحُ الشباك : زيقٌ من الضوء . أنفها ينفرزُ فى الفضاء القليل
القليل . حين يمرّ سيرفع عينيه ، تبتسمُ العينان ولا ينفرج الفم .
تغوص يده فى شعره الترابى .
ترتدُّ إلى العتمة . تشعلُ سيجارةً سرقتها من أبيها
تحس رائحة اللحم مطبوعا على التبغ .
يحترق التبغ . تحترق الرائحة .

الوردة لا تعنو لخرافتها

فرارا من البيادات ومشارط حكماء العادة ، رحنا نبحث عن كوّاء

يعشق رائحة اللحم المحترق .

تركنا خلفنا الشّاى لم يُصبّ ، نساعنا الغسليات . القطن لم ننقّه من دوده ولُطعه . كذا تركنا الزوايا ، ووشمنا ، وفوانيس العتمة . فقط أخذنا بطاقاتنا الشخصيّة والعائلية . وأومأنا للطيش الذى أجّلناه طويلاً .

كنا نحلم ونحن فى هيئة مواكب الزفاف بالعسل الأبيض وتفاح اليقظة ، بالمناديل الدموية . حتى كدنا ننشق من الغلمة .

لم نجد الشمعة / وجدنا الرزنامة والتيس الأدرد

لم نجد غير أغانٍ مخلوطة وسماوات لا تصلح للهديل

كان الوقت يحزّ نهايات أغانينا ونایاتنا البوص لا تدخلها الجمرة .

يحيى الطاهر عبد الله

يحيى لم يكن صديقى . لكنى بكيته باللوعة التى ادخرها لذراعى لو قطعت . البرد كان أظلم حين لقيته يقف شوكة فى الزور ، نحيلاً وله سمت المشبوهين . شددنا مقعدين بما يناسب كثافة الظل . الشرطى الذاهل عن نفسه ووردة الإدراك الهاجرة ارتطما فى راسينا .

ظنى أن سواد عيوننا لا يذهب سدى .

ولابُدّ أنه كان يحبنى . فوردته تنفتح بعد لمسة . لكن يحيى أفرط فى مدح رموز الأحشاء ، فيما كنت أفضّل هاجرة الشمس . الشمس إذن جَمَعَتنا والشمس لا تقنع بالدوران وحسب . الشمس تنوء بعبء اليقظة . ويحيى وأنا ابنان لذلك الذى لن يأتى أخيرا

أخاللك . لكن مطاياك

لركوبى لا تصلح

وحده الدم يكفينا

أُخالُك وذراعانا كلٌ ردفٌ لأخيه
كذا سواد المقلة لا ينتقل إلى الأنملة
ناهيك عن روعة ما ينبت بين الكتفين
كنيتك ، لا تصلح لرجلٍ
لا يرفض الطعن فى الظهر
كنيتك غواية

القلب للمدية غاويةٌ لمغو . إذن لا أتطاوس للكاميرا مادام للشارع سمت الكرنفال . يا من جاوزت الأربعين ولم ترسل . يا من نمت فى قرار الوجع وأولمت يا من يتعثر فى أحشائى ... أركل ما تظنه فجيعتك ، واتبعنى .

العُزلة

.القلم يخلُصُ لغوايته / إذ تلتمع النيازك يجفل
الأنملة تتهيأ للبصمة / تحاصرها الجلبة ، فتكفّ
العزلة ضد البرق

٢

هو هدوء القصف المشبوه ، هذا الذى حطّم مراياه ،
وخلّفه يرشح عَرَقا ابيض كوصايا الموتى
معزولاً كى يحبس جنونه ، فتفرّ من أنملته الوثبة .
اللوثة تهرب من سِكّينته :
لا امرأة
لا ثعبان
لا نيزك
فقط ، سجو البحر مضغوطٌ على منضدته .
العزلة
تترك للشاعر نظّارته الطبّية .■

الأسطى عبده «الأيمّجى» جارنا ، ترك ابنه أسعد فى الدكان وسافر إلى العراق . كان أسعد ولداً طويلاً أبيض ذا شعر مائل إلى الاصفرار . كان فى غيبة والده ، يأتى بعد أن يخرج من المدرسة الإعدادية إلى الدكان يفتحه ويطعم العصفورين الأخضرين المعلقين فى قفص أعلى الباب ثم يغلق الدكان ولا نراه إلا والشمس فى صفار العصارى ، يفتح الدكان ويكنس العتبة ثم يرش الماء ويأتى بالمقعد الزان من الداخل ، يضعه أمام المحل ويجلس فى الطراوة يذاكر فى كتابه . لم يكن فى الأمر إلى هذا الحين أى مشكلة ، ولاكنا نتوقع أى شىء يخرج أسعداً عن هذا المسار .

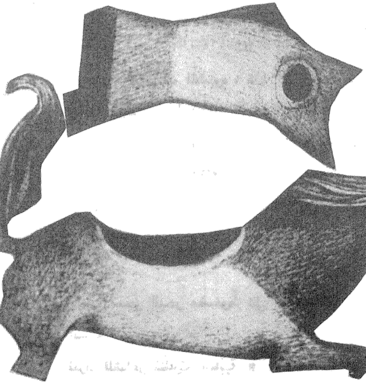
وفى يوم ، سمعنا فى حارتنا ـ المحبة للتهويل ـ أن الولد أسعد ، بعد أن فتح الدكان وكنس العتبة ، ورش الماء ، وجاء بكتابه وجلس على الكرسى الزان وراح يقرأ . حضر اثنان من مخبرى القسم الذى يجاورنا وانتزعا الكتاب من يده ذهب الولد أسعد أمامهما يتساءل عما حدث فإذا بالمخبر الذى اسمه مختار ، الملقب بـ «الونش» يلكمه فى بطنه ، وقبل أن يفيق أسعد من تقوسه وتأوهه ، سقطت كف مختار على وجهه فأردته فى كومة واحدة .

اجتمعت حارتنا حول مخبرى المباحث اللذين وقفا لوهلة صامتين ، يتصاعد من رأسيهما دخان أسود ، وبين أقدامهما الولد أسعد يئن . فيما بعد قال حماده البقال ، ابن عم حامد

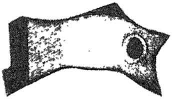
ثلاث عصافير خضراء

قصة

أحمد زغلول الشيطى



عن لوحة للفنان عمر جهان



البقال إن وجه الونش كان يبدو كقطعة خشب انتُزع من أنحائها المسامير بعد أن سوَّدها الهباب . أما الآخر ، الذى تراه حارتنا لأول مرة . فقد كان شاباً يرتدى قميصاً وبنطلوناً ويُسَرِّحُ شعره على جانب مثل عبد الحليم حافظ . قال حماده إنه أمين شرطة جديد فى القسم .

سألت حارتنا وهى تحسب وقع كلماتها «ما الحكاية يا مختار ؟» زمجر مختار مثل «رابوب» مسح الأخشاب ، وانحنى على الولد أسعد قبض عليه من قبة قميصه ؛ ووجه أسعد صار كورقة بيضاء .

«ما الذى فعله أسعد يا حصول مختار ؟»

من الرذاذ الخارج من فمه ، فهمت حارتنا أن البيه ضابط المباحث يريد الولد أسعدْ .

«وماذا فعل أسعد ياحكمدار مختار ؟»

لم يرد مختار . فقط ، أخذ فى وجهه ووجه حارتنا ، كعربة الزفت مشتعلة النار ، والولد أسعد ميت فى قبضته .

تكأكأت حارتنا ، وهى دائماً ما تتكأكأ ـ لا فرق بين الملمات والمسرات ـ الى مقهى «بصل» ، وإلى رخامة دكان حماده البقال ابن عم حامد البقال ، وحول بنوك دكاكين الأويما والنجارة .. يتساءلون عما فعله الولد أسعد ابن الأسطى عبده الأيمجى جارنا الذى ـ لما وقفت الحال ـ سافر إلى العراق . وتفتق ذهن حارتنا الملىء بالمآسى عن أن الولد أسعد لابد فعل فعلة ما . لكن حمادة البقال .. أعاد على آذانهم ما يعرفونه أصلاً ، وهو أن الولد أسعد خجول كالبنات ، وأنه لا يعرف غير إطعام العصافير والمذاكرة وأنه هادىء كوالده .

فوجئت حارتنا ، التى تكأكأت ، حوالى المغرب بالولد «حسونه» التخين ابن الشهاوى بائع السمك فى سوق السمك الكبير ، يأتى جرياً ووجهه مخطوف . قال وهو يمط رقبته ليأخذ أنفاسه . إنه صعد فوق سور القسم من وراء بيتهم وسمع أسعدْ وهو يصرخ كلما سقطت عليه الخيزرانة ، فعرف أنه معلق فى الفلقة . قال ذلك ثم انطلق من حيث جاء .

ازداد ذهول حارتنا ، وراحت تضرب كفاً بكف ، ومع هبوط المساء وتصاعد رائحة البخور و «الشِيَش» من مقهى «بصل» راح ذهن حارتنا يسيح بما فيه من مصائب فذكرت «حسن البيبى» ماسح الأحذية وما جرى له إذ رأى «الدسوقى» المخبر داخلاً خارجاً إلى بيته فى الأوقات التى توجد فيها «زوبة» التمورجية زوجته لغير عذر شرعى . نهر زوجته ، وقال للدسوقى إن زوبة لم تعد تعطى حقناً . لكن الدسوقى لم يمتنع .

فأشار «حسين مرجان» الكاتب العمومى على حسن أن يصعد إلى المأمور ، يلمِّع له حذاءه ويشكو الدسوقى . تداولت حارتنا الأمر وأيدته بعد أن استشارت «بصل» الذى يصعد بالطلبات بنفسه إلى القسم وله دلال ، ومعرفة بالبواطن . وكان أن صعد حسن وياليته ما فعل .

قيل : استمع إليه المأمور ثم أمعن النظر فى حذائه ونادى الدسوقى وعنَّفه .

قيل : إنه عنف الدسوقى وحسن معاً .

قيل : إنه بصق فى وجه البيبى ثم نادى الونش

والحق إن حارتنا لم تتيقن أبداً مما قيل ، فقط ، راحت فى هدأة الليل ؛ فى الهزيع الأخير منه تستمع إلى صرخات حسن البيبى ماسح الأحذية وجعيره يخترق القسم ، يهبط السلالم ، يمسح الإسفلت ، يتشبث بحيطان البيوت .. يسقط ، ويزحف وحارتنا حائرة هائجة

القلب فى الطرقات لا تدرى ماذا يمكنها أن تفعل .

وكان أن حمل مختار «الونش» حسن البيسى وألقاه كخرقة بالية أمام سلم القسم .

من يومها يحلو لحسن أن يصطاد السمك وهو جالس على مقعد وسط الترعة ، ولم تكف حارتنا - فى كل مرة . عن إنقاذه من الغرق . كذلك صار يقف على باب القسم يشتم المأمور والدسوقى ، ويشرح للسامعين بالتفاصيل الدقيقة ... كيف أنه ضاجع أمّيهما بالأمس . وحارتنا عن بكرة أبيها تعلم أن حسن البيسى لم يعد يستطيع أن يضاجع نملة . إلى أن ملَّ المأمور كله ، وأمر بترحيله إلى مستشفى الأمراض العقلية .

هكذا اجترت حارتنا نسرة من مصائبها وما كادت تقصها ، حتى جاء «بصل» من القسم بالخبر اليقين . قال : إن الولد أسعد ، منذ ثلاثة أيام . وهو يرش الماء أمام دكان والده الأسطى عبده الأيمجى جارنا .. أصاب عربة البيه المباحث التى تصادف مرورها ببعض الرذاذ . وأن البيه المباحث لم يشأ أن يعاقبه على هذه الفعلة التى قدر أنها جاءت دون قصد .. لكن الذى أغضبه ؛ أنه فى اليومين التاليين ، كلما مرَّ ، رأى الولد أسعد جالساً على الكرسى الزان واضعاً رجلاً على رجل كأنه مدير الأمن نفسه ، فقرر أن يعلمه الأدب .

مصمصت حارتنا شفاهها ، وتحدثت عن الظلم الذى راح ضحيته الولد أسعد . ولم يمر وقت طويل إلى أن جاء أسعد ماشيا على قدميه بلا مختار الونش . كان صامتاً ، وكان ينظر إلى الإسفلت كأنه يفتش عن شئ ما . لم يقل شيئاً لأهل حارتنا الذين التفوا حوله .

- ولا يهمك يا أسعد .

- بكره تشوف فيه يوم .

- احنا قفلنا الدكان ، وآدى المفتاح يا أسعد

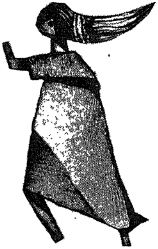
لكن حارتنا أدركت - فيما بعد - أن أسعدُ كان فى دنيا أخرى . قيل : فتح أسعد الدكان ، أطعم العصفورين ، وأخرج الكرسى الزان وجاء بالكتاب وجلس أمام الدكان يقرأ فى كتابه على ضوء اللمبة الواهى ثم قام فى وقت غير معلوم ومضى .

قيل : أخذ المفتاح من «الحناوى» قبضاى عزبة حنطر ، والمرشد فى نفس الوقت . وذهب فى سكة بيتهم .

وقيل : راحت حارتنا تنسل واحداً وراء الآخر إلى مداخل الأزقة حتى بقى أسعد الصامت وحده .

ما حدث هو أن أسعد اختفى .. لم تره حارتنا أبداً .. بقى الدكان مفتوحاً مضاء النور إلى الصباح . جاء أهله البعيدون مع الفجر يسألون عنه ولم يجدوه .

الشئ الغريب الذى لاحظه أهل حارتنا هو أن العصفورين الأخضرين فى القفص ، اللذين اعتاد أطفال حارتنا اعتبارهما عصفورى جنة قد صارا ثلاثة عصافير . لا يعرفون من أين ومتى جاء العصفور الثالث . وفى صباحاتٍ وأماسٍ عديدة ، سُمعَ صوت شقشقة كالأنين .. أنين طويل شجى فى صباحات وأماسى حارتنا ■



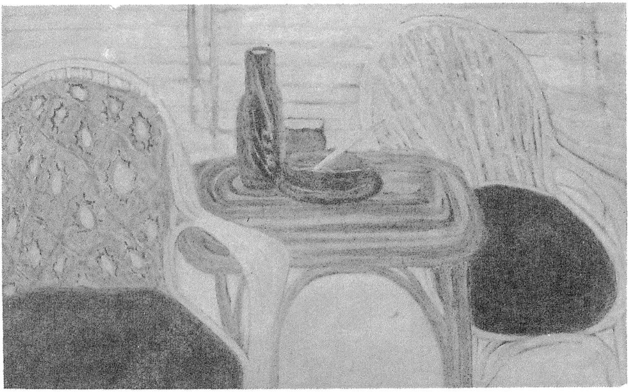


لحظة يقظة الحلم

شعر

وليد منير

لوحة للفنانة راوية صادق



متى يستريحُ التَعَبْ ؟
كبرتُ
وظلَّت نوافذها فى دمِ الطفلِ تصطكُ
تشبهنى ذكرياتى
وذاكرتى طلقةٌ
وحصانٌ عجوزْ
(صَوِّبى
صَوَّبَتْ
- أصيبى
أصابتْ)
وحينئذ هدأ الماءُ
واكتـفت الريحُ أن تنحنى لمصدَّاتِها
وتنفَّست الأيكةُ الظلَّ
هل ضَحِكَتْ أن أتاها نبىٌ يُبَشِّرُبين يديها
بنسيانِ أيامه
ويضمُّ اسمها لسحاب الرموزْ ؟

* * *

متى لا نحبُّ
يداى مُخَيَّرتانِ
وما الغصنُ إلا صدًى للتلامس
ما الروحُ إلا ندى
يتحدَّر فوق زجاج الحياةِ
ولكن لى رغبةٌ
تتشكَّلُ فى نُطْفَةٍ
ثم تنمو معى
فإذا أصْبَحَتْ علَقاً
ثم صارت إلى مضغة
ثم سوَّيْتها فى إناءِ الحقيقةِ
واخترتُ هذا الكساء
أشرأبت إلى مابها من كنوزْ
ورأيتَ الذى قد رأيتَ
ولم تبتعدْ عن هواك
ولم تقتربْ

* * *

لا بد أنها هناكْ
وأنها تَرَى
ولا تُرَى
وأن شيئاً ما
هو الموتُ
أو الخوفُ
أو الرضا
أو الخُسْرانْ
يحولُ دون أن نضىء شمعدانها

* * *

وهذه التى اسمها السعادة
لابد أنها سماءٌ ذات ألوانِ

وذات رَجْعٍ
تحَفُّها كواكب
وتختفى بها مياه نبع
لابد انها كمانٌ
تحمله الملائكة
وتعزفِ الموسيقى

* * *

البستانى من اتحدت عيناه بأنفاس الشوكةِ
لا بغبار الوردة
ومن اعتذرت قدماه إلى البستانِ
لأن خطاياهُ خُطىً .
البستانى هو الخياطُ
يقصُّ الحكمة من تنهيداتِ الورقةْ
ويُفَصِّلُها لصلاة الغيمةْ
البستانى غريبٌ عن فمه
فالقبلة مرآة لجسد
والجسد انسلَّ إلى رائحة تسرى فى الحب
ما الحب ؟
فاكهةٌ ناضجة أم معطوبَة ؟
تَنُّورٌ أم ظُلَّةٌ ؟
البستانى حكيمْ
وفضيلته أن اناشيد رؤاهْ
أعلى من هاتيك الأغصانْ

ان شعوبَ النَحلِ اتخذت منه بيوتاً
ولذا يتخلَّى عن رغبته فى الحب
ويموتُ وحيداً
لا يكسب أو يخسرْ

* * *

آهٍ ..
كلُّ انتصارٍ جنازةٌ
وكلُّ انانيةٍ مركبٌ
يتأرجحُ فى موجةِ القاعِ
لو انكم فرحون بما فاتكم
نادمون على ما أتاكم
ولو أن بين هوائى
واجنحتى
ساعةٌ من عتابْ
لكانت حياتى مقدسة
إن اسلحتى لم تَعُدْ لى
تكدَّسْتُ فى خوفها
فتكدَّس فىَّ حنانُ اليتامى
غرامُ الأرامل
يأسُ الصعاليك
ثم انتهيت إلى سُدَّةٍ فى السرابْ
كل آمالنا حجر فى متاهةْ
كل احلامنا نيزكٌ يتفحم بعد السقوطْ

الجداول تبقى

ولكنكم تحملون مواعيدكم

وتشيخون

ثم تموتون

لا تسألون لِمَ الكلمات الكثيرة تعنى قليلاً

لِمَ الموت يعصفُ بالحبِّ

أو لِمَ لا يجد الناسُ جَوْهَرَهُمْ ؟

* * *

هكذا تعبرونْ

ثم ينقطع الجسرُ حتى الأَبَدْ

بين ترنيمة الله فيكم

وقيثار أشواقكمْ . ■

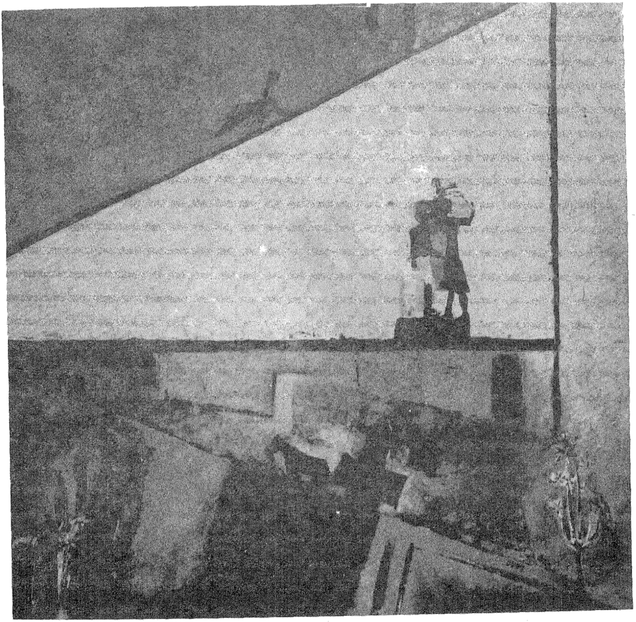


ثلاث قصائد

شعر

أسامة الغزولى

للفنان رضا عبد السلام



بغداد ١٩٧٨

لا هايضحك الموت عليك
ولا هايستصغرك
تلقاه فى وسط الساحة
مستنظرك :
ساكن
مديد
كأنُّه ضل جوامع الخلفا
كأنُّه ضل مكاتب الثورة
إكسر عينيه بعيونك الخايفة
بقلبك الباكى شديد
وفْ لحظة تسوى عمر
كن ما تريد

النذر

عرفنا فرض الأرض جيل وراجيل
الأرض ما يرويها غير النيل
النيل مراده عروسة بكرية
ندرت لك يا عروسة دهبية
ندرت للدهبية من صلبى
صبى بحار
ندرت لابنى دار
ندرت لك يادار حرس دوار
ندرت للحرس الشديد بستان
حوطته باسم الله وبالقرآن
وقرينا فى القرآن
فى محكم التنزيل
ما يملا بالأنوار سبع سموات
ويفيض بخيره يروى عطش الأرض
والأرض ما يرويها غير النيل .

إلى عبد الرحمن الأبنودى : كمالة كلام

فى أول الكوريدور .
حسين الصوفى ، فى آخر الكوريدور .
حسين البهلوان .
أنا أسير الاسم والعنوان
لكن ورا اسمى ،
ورا رسمى ،
عصفور بيسأل نفسى عن نفسى .
من أول الكوريدور .
لآخر الكوريدور .
من بهلوانيّات حسين الصوفى ،
لمّا تجليّات حسين البهلوان . ■

الدفءُ المنبعثُ من الجلودِ المحتكّةِ ،
يصعد زفيراً على زجاجِ الصباحْ
يُسْلم كلَّ قيادَهُ
إلى أخيهِ غير المرئى
ويدفنُ عينيه فى الكلإ المجرّدْ

الخُضْرَةُ ..
الحقيقةُ الوحيدةُ الجديرةُ بالبحثْ
ماذا لو لم يكنِ اليومُ
سلسلةً من الاستراحاتِ
بين فراراتٍ متتاليةٍ

*

هناك فى أسفل الجبلْ
حيث يسقط نَظَرُ المراقبِ
على سجادةٍ حيّةٍ
تَحْدثُ المعجزةُ دون مقدماتْ
ليتحولَ آكلُ العشبِ
إلى كاسرٍ لَحْمِىّ
بينما يتقلّبُ الأقرانُ آمنين

كمطرٍ غزيرٍ على النافذةْ
تتسعُ الجمجمةُ للأجداد :
« الأركيوبتركس »
ذو المخالبِ بالجناحين ،
الوحش الطاغيةُ :
ينتهى زئيرهُ المحفوظُ على الأحجار

قطيع أيامٍ بيضاء

شعر

كريم عبد السلام

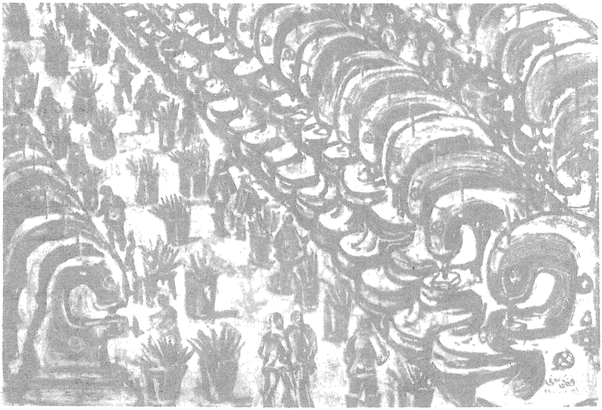
إلى الأنا الأعظم ،
الماشى على رجليه الخلفيتين
مستنداً على ذيلهِ القوىً
ليمارسَ القفزةَ المميتةَ
كلعبةٍ مفضّلةٌ
« التيرادوكتيل »
نتاجُ التمساحِ والخفّاشةْ
« البرنتوصور »
الراعد
صاحبُ الراسِ الصغيرةِ
والعينين الممتلئتين بالبياضْ
الزاحف الأكبرُ
الذى لايزال سراً

كل ما وهبَهُ لنا
آثارُ أقدامْ

وقفتْ الشهوةُ على قوائِمِها الأربع
وتمطّت العضلاتُ
سوادُ العينين
تحوّلَ للأصفرِ المضىء

الرعبُ راعٍ
يسيطرُ على الحلم
بقبضتين تشبهان الطاحونةْ
فى أحيانٍ أخرى
يدفعُ القرونَ نحو الاشتباك

للفنان فتحى عفيفى



كنوعٍ من الهَرَبْ ،
او طلبِ الرحمةْ

بعد أن ينقشعَ الغبارُ
بعضُ القِطَعِ تتبقّىَ
لاهثةً مُتْعَبةً
داستْها الأقدامُ الضريرةْ ،
تبحثُ رؤوسها
فى جميع الاتجاهاتْ

*

اصواتُ الكثيرين غيرُ مسموعةْ
لأنَّ الوحدة لا تشبهُ الافيونْ ،
ومفاتيحَ النسيان
تسقط فى الماء عندما تبحثُ عنها
لأنَّ الألمَ يُجنُّ
لفشلهِ فى قتلِكَ
والضوارىَ فى المكانِ الخطأ

ما الذى تضيفهُ « لخيال ماته »
إذا لم تُنْفخ فيه الروحْ !
لم يَعُدْ يحمل الهواءُ خطرا
بعد أن استُدرج القطيعُ
إلى محميَّتِهِ

ظل العَدْو هدفا
تتوخّاه الأظلافْ
إلى أن اصطدمتِ القرونُ
بسرابٍ حقيقىٍّ من الأسلاكْ

لم يذكر القائمون
كيف اشتعل الصراعُ بين الظلالْ
أو
عادةُ الدورانِ حول النفس
لدرجةِ الإنهاكْ

النَسْلُ الذى بَدَا اكثَر شحما
من آبائِهِ
لم يكن يرى الأسلاكَ الدقيقةَ
كالخيوطْ
أو فَرَحَ الحُرّاسْ

*

كُسِرتْ ساقى فى فرار سالفٍ
واستولتْ على جسدىَ الحُمّى
لذا
فلم أقدرْ على اللحاقْ
الطبولُ تُدقُّ فى غلظةٍ
والطلقاتُ تسيلُ
دونَ فزعٍ ينتابُ إحداها

لقد سقط الدليلُ منكفئا
على خَطْمِه

فى الربيعْ :
لن تشرقَ المناطحاتُ
التى تسبقُ تدلّلَ الإناث ،
العفو عن الصغار
تأخّرَ ايضا

وَالمنىُّ المتحفّزُ يشقُّ طريقَهُ
كما فى الحلم
بينما تهربُ الروحْ

هاجتِ الذئابُ فى المكانِ ليلاً
فالتجّارُ لم يتركوا
غيرَ بُقَعِ الدِماءِ الكبيرةْ ■



متواليات لحظية

شعر

وفــاء وجــدى

للفنان محمد عبلة



١

لحظةٌ ماجِنَهْ ..
فوقَ تلِّ الرمادِ الذى فى الصدورْ
لا تَسَلْ عن سُكونِ التَّوَهُّجِ
فى لحظةٍ راعِنَهْ ..
تحتَ هذا الرمادِ انفجارُ التمرُّدِ والعشقْ ..
تحتَ هذا الرمادِ استعارُ اليقينِ مع الشكّْ
تحتَ هذا الرمادِ أنا ..
فانْتَبِهْ .

٢

خُلْوَةُ العاشقينْ
تَنثُرُ العشقَ زهورًا ..
تَقْهَرُ الشعرَ سطورًا
بينما ثالثٌ يرصُدُ اللحظةَ نَزْفا
بين إبهامِ كفٍّ وسبَّابَةٍ
تَرْقُدُ الليمونةُ الصفراءُ بَعْدَ العَصْرِ
يَحْرِقُهاَ الجَفَافُ
أىُّ كَفٍّ أَهْدَتِ الزهرةَ عُزْفاً !!
واسْتَدَارَتْ ..
تَعْصِرُ الليمونَ فوقَ الجُرْحِ
لا تَدْرِى ..
لَعَلَّ الجُرحَ لا يَشْفيه زَهْرٌ او دِمَاءٌ ..
بلْ لَعَلَّ الجُرْحَ صارَ صَدِيدُهُ
لحناً وعَزْفاً

٣

لم تَعُدْ كلُّ الخَطَايَا تَقْبَلُ الصَفْحَ
وما عَادَتْ رِيَاحُ الحزْنِ تَغدو بَلْسَماً للعاشِقِينْ
تَتَصَدَّى لا ضْطراباتَ الجنونْ
كلُّناَ فى حُفْرَةِ الوقتِ نُنَادِى .. نَسْتَغِيثْ ..
كلَّما ازْدَدْنَا صِراعاً
تُصْبِحُ الحُفْرَةُ اعْمَقْ ..
يُصْبِحُ الرَدْمُ علَى الهاماتِ أوْقَعْ ..
كلَّما ازْدَدْنَا سُعاراً للحياهْ
كلَّما أَوْغَلَ فِيناَ البُعْدُ عنها
وَمَضَيْنَا نَنْفُضُ الكَفَّيْنْ من لا شىء فِيناً
واسْتَدَرْنَا راحِلِينْ .

٤

نَبَأٌ تَكْتُبُهُ انتَ على ظَهْرِ شُكُوكِى
يَتَلَوَّى فى تعَارِيجِ سُلُوكِى
كلَّما أَقْفَلْتُ بَابِى
جَاءَنِى منْ عُقْبِ الباب رياحْ
تَنْفُخُ الجَمْرَ لإشْعالِ حَرِيقِى
بينما صَمْتُكَ يَغْلِى أَلَماً شَقَّ عُروقِى
لا تَسَلْ بَعْدُ عن الصَمْتِ ولا عن
ضَعْفِ تيَّارِ بَرِيقِى ..
لم تَعُدْ تَجْمَعُناَ اللَحظةُ ..
مَهْلاً ..
فانا قَرَّرْتَ انْ .
أَمْضِىَ وَحْدِى
فى طِريقِى

الخـــــنـــــادق

شعر

علي عفيفي



جاء مستوطنا فى غيمٍ طفولته
وبكى
عندما وضع العصافير ـ عن جهل ـ تحت إناء
الفخار
فماتت واحدة
عليهِ أن يحمل أيامه
ليل
نهار
ليل
نهار
كان يجتاز حواجزه .. واحدا .. واحد
فتبتعد البدايات
وتبتعد النهايات

العيون كانت دبابات تهوى التصويبَ
على كنز الروح
وعلى رسائل المحبين
اللغات ألغام تصرع جاهليها
والمجازات لم تفلح فى سد الفراغات بين القلوب
فكانت هناك الخنادق

للخنادق من تراب الضوء نافلة
ولها الغمام
ولها السماوات العلا
وعلى الخنادق ما تنزه من سلام

للخنادق سلّمان
سلمٌ يهبط الوقت عليه
وسلم ترقى عليه الروح

فى الخنادق شعلتان
شعلةٌ لتضىء ذاكرةً
وشعلة تشرق فى الروح
لما يلتقى الجيشان

فى الخنادق تنتفى الأعضاء فى الوقت المتخندق
تفرغ نبضها الحى الصبور إلى مسام الرمل
فى الخنادق يترك العشاق أشياءهم الثمينة
أسماء على الحوائط
وزوايا قلوبهم المضيئة
همس أناملهم

هكذا غادروها
بعد أن عينوا أغنياتهم حارساً عليها

لم تكن السماء أبعد من عينيك
ولا كان الزمان غير المسافة بين لهفتى ويديك
كلما ابتعدتِ تكشّفت السماوات
وعرفت أن أحصنتى آن لها أن تركض فى
الغيم
فى كل مرة تطفئين قناديل مرافئك
تبحرُ بوصلةُ القلبِ فى التيه
كلما أشحت عن قرابين الورد
تهتز السماوات
وأهيم على وجهى
كلما نطقت باسمى
أوجد

لم أكن فى انتظار مدرعاتك
عندما أُمرت بالانسحاب
فاشتعلت الورود التى حملتها
ووقفت فى خندق المتروكين

نمت الأقدام وأورقت الروح
الاتصالات كانت مقطوعة
بين الخنادق وسواها
ولم يكن هناك غير الوقت
على هيئة رخام بارد

كانت البلادُ أقواسَ نصر قادم
والأناشيد كانت تزهر مع القّطن
بروقا فى قلوب الأطفال المتعطشين للأمجاد
الأدعية كانت حماسية والأحلام
إلا أن الهزيمة كانت من نصيب منْ صدقوا
أناشيدهم

عن الثقافة المضادة ومنهج التأويل المعاكس

مهدى بندق

ليست كل معرفة علماً . فالمعرفة أقدم وأعم من العلم الذى يعرّفه لالاند Lalande فى قاموسه بأنه « **مجموعة معارف تتميز بالوحدة ولا تستند إلى الفروق الفردية أو الأذواق الشخصية** » فالعلم بهذا المعنى قوامه طريقته ومنهاجه بصرف النظر عن موضوعه ، فالطريقة العلمية Scientific method تقوم على جمع المعلومات ووضع الفرضيات واختبارها واستخلاص القوانين وتطبيقها . بينما يكون العلم مقصوراً على من « يتعلم » ويدرس القوانين الخاصة بهذا الفرع أو ذاك من فروع العلم المختلفة فإن « المعرفة بالمعنى الواسع للكلمة Cognition أمر ميسور للجميع علماء وغير علماء . إنها تتبدى فى اقتراب المدرك بأية درجة من الشيء المدرَك والظن بأن هذا الاقتراب يحقق له امتلاك الشيء . يعرف الطفل ـ بالغريزة أو بالتجربة ــ أن المرأة التى تسهر عليه وترضعه لابد وأن تكون ملكاً له فيسميها أمه ويطلق عليها أول الأسماء الدالة على الملكية : ماما أو Mere أو Mother أو Mutter وهكذا . وتعرف الأقوام البدائية أن النجوم تظهر وتختفى وتلمع وتنطفىء فيربطون بينها وبين أقدارهم فى الحياة ، ويعرفون أن الحياة يتلوها الموت فيتخيلون عالما آخر يذهب إليه الأموات . ويعرف حكماؤهم أن الوجود موجود فيستنتجون أنه وجد لعلة ويقترحون له موجدا ويتصورون وراء الملموس فيه مبدأ متعالياً Trans-cendental ولكن يمكن إدراكه بالإيمان الغيبى وهكذا يتأسس صرح المعرفة الميتافيزيقية ويتنامى يوما بعد يوم .

كل البشر يعرفون (بهذا المعنى الديكارتى /الكانطى) فى حدود قدراتهم العقلية وفى حدود تجاربهم الحسية وما يمكن أن يستخلصوه منها فى هيئة تصورات ذهنية Conceptions ، ولكن كم منهم « يعلم » على وجه الدقة من أى العناصر والجزئيات تتكون الخلية الحية أو ذرة الماء ؟ وكم منهم يستطيع أن يستخلص القوانين الميكانيكية التى تنطلق بها السيارة أو تطير الطائرة ؟ وكم منهم يمكنه أن يشرح لأطفاله مراحل المسيرة التاريخية التى تكونت عبرها الطبقات الاجتماعية والتى بنتائجها صاروا هم أبناء لعامل ذى أجر محدود وصار غيرهم أبناء لصاحب مصنع أو ورثة لعقار ؟! وهل يستطيع واعظ المسجد (أو الكنيسة) الذى يعد فى نظر سامعيه « عارفاً » ، لكل شيء أن يشرح لهم العوامل المعقدة الداخلة فى تحديد سعر الدولار والاسترلينى والجنيه ــ هذا السعر الذى يتغير باستمرار ــ ما لم يكن قد درس الاقتصاد وليس الدين فحسب ؟!

يمكن لأقوام أن يعيشوا بنفس المعرفة التى عاش عليها آباؤهم وأجدادهم (قبائل الهنود الحمر مثلا) ولكنهم بدون العلم يتعرضون لاشك للإبادة من قبل الآخرين الذين تعلموا كيف ينتجون الرصاصة والمدفع ... إلخ .

إنتاج معرفة علمية بالكون والحياة ، بالمجتمع وبالفرد رهين بامتلاك أدوات Inplements هى ذاتها نتاج معرفة علمية سابقة . ومن العبث العابث أن تمتنع أمة عن استخدام أدوات الإنتاج مادية كانت أو ذهنية بحجة أنها لم تصنع فى بلادها . نعم ربما كان استيراد السلع والبضائع الضرورية مدعاة للخجل الوطنى ، لكن استيراد المصنع والآلة الصانعة شيء آخر فربما

كان هو أول الطريق الذى يفضى إلى الاستغناء ، ويصح هذا القول أكثر فيما يتعلق بطلب **أدوات المعرفة العلمية** ، فالمصانع والآلات إنما قامت على « إدراك » لقوانين المادة ولعل أشرف أنواع الاستيراد هو ذلك النوع الذى يجلب إلى أمة متخلفة وسائل إنتاج المعرفة العلمية فبها وحدها يكون الغناء مستقبلا .

وهمان ميتافيزيقيان خطيران يعوقان بلا شك انطلاق العقل العربى إلى مرحلة الإنتاج العلمى للمعرفة . أولهما اعتبار مفهوم الثقافة القومية مفهوما مطلقا يقوم على ركائز ثابتة لا ينبغى الشك فى دوام ثباتها بينما يؤكد الواقع وقانون الجدل Dialectic أن هذه الثقافة — مثلها مثل غيرها — إنما تستدعى نقيضها : « الثقافة الضد » من داخلها (وحتى دون أن تتعرض **لغزو ثقافى خارجى** كما يحلو للبعض أن يردد هذا التعبير غير العلمى) بحكم قانون الكون والفساد .

وأما الوهم الميتافيزيقى الثانى فيتمثل فى افتراضنا ثبات المنظور Pre-spective الذى نطل به على أنفسنا وعلى غيرنا من خلاله ، الأمر الذى يؤدى بنا إلى اصطناع آلية (أسميها التأويل المعاكس) تساعدنا على احتمال ما لايتفق فى الواقع المعاش مع نظرتنا الثابتة لأنفسنا وللعالم .

وتهدف هذه الدراسة إلى تحليل وفضح هذين الوهمين الميتافيزيقيين بغية الخلاص من تأثيرهما الضار والعائق لتطور الثقافة الأصيلة . فإذا جاز لنا أن نستعير بعض مصطلحات علم الدلالة Semantics فإننا نزعم لهذه


محمد عبده

الدراسة أن تكون «دالا» على مدلول يكشف عن علاقة المصالح بالمعارف فى حياتنا الثقافية جميعا فنتمكن من فرز الثقافة الأصيلة عن الأخرى المضادة .

يقول عبد القاهر الجرجانى فى تعريفه للمعنى ومعنى المعنى إنك :

« تعنى بالمعنى : المفهوم من ظاهر اللفظ والذى تصل اليه بغير واسطة ، وبمعنى المعنى : أن تعقل من اللفظ معنى ثم يفضى بك ذلك المعنى إلى معنى آخر »(١)

ويقيننا أن عبد القاهر إنما قصد — بجانب استكناه طبيعة الكناية اللغوية — أن يكرس مبدأ « التأويل » الذى سيصبح فى عصرنا الحالى علما من علوم اللغويات قائما بذاته يطلق عليه اسم الهرمنيوطيقا Hermeneutics فالتأويل إذن آلية ذهنية عملها المعاونة على فهم النص على مغزاه الذى قصد إليه لا على مجرد المعنى السطحى البادى للوهلة الأولى . وهو دعوة للعقل لكى يقوم بفك الارتباط بين الدلالة اللغوية والدلالة الوجودية التالية لها كما يقول عبد القاهر . أو هو دال من دوال علم السيميولوجيا يمكننا . حين نستخدمه أن « **نعيد اكتشاف ذاتنا الثقافية من خلاله ، ونصحح فى نفس الوقت علاقتنا بالتراث الغربى وننفى عنها التبعية** »(٢)

ذلك هو « التأويل » الذى ينبض بقلب ثقافتنا العربية والإسلامية ، دعانا إليه القرآن الكريم وتوسع المعتزلة فيه ، ولم ترفضه الأشاعرة بالكلية ، واستعاره علماء اللغة كالخليل وسيبويه وابن جرير الطبرى وعبد القاهر الجرجانى ونقله إلى المستوى الفلسفى الوليد أحمد بن رشد ، ولكن لما كانت كل دعوى Thesis تستدعى نقيضها بتأثير تناقض المصالح الاجتماعية والسياسية بل والأهواء الشخصية أحيانا فإن « التأويل » استدعى فى تراثنا آلية مناقضة هى « التأويل المعاكس » فما هو هذا التأويل المعاكس ؟ ما سماته ؟ وما نتائجه وكيف كانت آثاره السالبة على مسار ثقافتنا بعامة ؟

يمكننا أن نتعرف على « ما صدق » هذا المفهوم إذا رصدنا كل الحيل اللغوية والمنطقية (السوفسطائية) **كإهدار السياق [كما فى رفع شعار الحاكمية لله بالمعنى السياسى استنادا إلى آيات تتحدث عن واقعة بعينها هى طلب يهود المدينة تحكيم النبى صلى الله عليه وسلم فى خلاف جرى بينهم]**

وكالتركيز على العلة الغرضية Teleology ببراجماتية فظة [مثل اعتبار العلمانية إلحادا تحقيقا لغرض سياسى مسبق هدفه استبعاد القوى التقدمية من التأثير فى الناس وقصر هذا التأثير على رجال الدين] **وكالتماهى مع صاحب النص المقدس لغوض الدلالة المتوهمة على الآخرين فرضا . وهو ما يمكن اعتباره إعمالا لقياس على**

القياس ، أى الحكم على الأصل (الله) بالفرع (الإنسان)(٣) .

وتعانى ثقافتنا — منذ أمد طويل — من هذه العناصر تحديدا . فأصحاب التفاسير التقليدية قد كرسوا رفض مبدأ « التأويل » للآيات المتشابهات لا لحساب ظاهر النص فحسب بل لحساب التأويل المعاكس .. ذلك أنه ما دامت الآيات المتشابهات لا يعلم تأويلهن إلا الله فلا مناص من إقرار الناس بالعجز عن فهم أغلب آيات الكتاب الحكيم ! ويعد هذا إهدارا لسياق الآية الكريمة ضمن كتاب انزل للناس ليتدبروا معانيه لا ليحولوه إلى أيقونة أو ينظروا إليه نظرتهم إلى الأحاجى والألغاز التى تعلو مستوى عقولهم . وفى هذا أيضا تركيز براجماتى على علة غائية هى فصل الدين عن الدنيا وحصره فى نطاق الشعائر والعبادات وحتى لا يكون وسيلة للتغيير (وذلك كله لصالح الأوضاع السياسية القائمة) وأخيرا يعد هذا التفسير بمثابة ادعاء بأن الله — حاشاه — يخاطب بكلامه من لا يرتفعون بحكم طبيعتهم القاصرة إلى مستوى هذا الكلام ! وهذا عبث تنزه الله وتعالى عنه . لكن وَهْمَ التماهى مع صاحب النص هو الذى يصور لهذا المفسر العابث أن صاحب النص مثله يقول مالا يُفهم .

ونستطيع أن نرصد النتائج السلبية الخطيرة للتأويل المعاكس إذا ما تابعنا تحليل آليات التفسير التقليدى لنفس الآية « وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون فى العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر الا أولو الألباب »(٤) فالآية الكريمة ذاتها توضح أن الكتاب المنزل يحتوى على صنفين : محكم ومتشابه . وتنتقد الآية الذين فى قلوبهم زيغ لأنهم لا يتبعون إلا ما تشابه بغرض إحداث الفتنة أو بغرض تأويله ليتسق مع أهوائهم كأن يؤول شارب الخمر مثلا معنى الخمر إلى نقيع العنب المتخمر دون غيره ليبيح لنفسه شرب الشمبانيا ! ويؤدى هذا « التأويل المعاكس » ذو العلة الغائية البراجماتية إلى نقيض غرض الشارع الذى يتقصد جلاء الفؤاد واستنارة العقل ونزع أى خمار (أى غطاء) عنه . فالتأويل الصحيح يؤدى إلى تحريم كل ما يسكر وما يذهب باللب ، والتأويل المعاكس يفتح الباب أمام مزيد من أنواع الخمور . فكيف إذن ذهب المفسرون التقليديون إلى وضع ذوى الألباب فى نفس قفص الاتهام الذى يقف فيه طالبو الفتنة وأصحاب الهوى وكأن أولى الألباب مقصودون أيضا بالنقد فى الآية ؟! كيف ذهب التفسير التقليدى إلى ذلك مع أن الدال السيمى ذاته فى المصحف العثمانى قد خلا من علامة التوقيف بعد لفظ الجلالة ؟! ولماذا أصر هذا التفسير على أن (الراسخون فى العلم) مستأنف على الابتداء وليس معطوفاً على لفظ الجلالة ؟

إن الإجابة على ذلك السؤال توازى رصد التهميش الذى أجرى على الفكر الاعتزالى إبعاداً للجمهور عن التأثر بنزعة المعتزلة العقلية ولصرف الناس عن البحث فى معنى المعنى أى « التأويل » بحثا عن المغزى ، وحتى ينتشر — بهذا الانصراف — الكسلُ الذهنى ، ولكى تعم روح الاستكانة ولتسود الرهبة النفوس وليظل المحكومون خاضعين لقياصرة أمية وبنى العباس والفاطميين والعثمانيين إلخ .. وبذلك تستقر أوضاع المجتمع سياسيا واقتصاديا لصالح الطبقات الحاكمة (أو السامية) التى تشمل برعايتها المفسر التقليدى مقابل أن يرعى لها مصالحها على المستوى الثقافى بقدرته على التأثير فى الجموع بحيث تتكون كتلة سيكولوجية عامة تضغط على الفرد فيشعر أمامها بالضياع ما لم يلتحق بها ويتبنى مقولاتها .

● ●

من خلال فحص إمبريقى محدود قام كاتب هذه السطور باستخلاص مقطعين من نصين معاصرين (موضوعهما واحد هو الحضارة) ليكونا مناطا لاختبار ما وصلت إليه آلية « التأويل المعاكس » بحسبانها وسيلة إنتاج معرفة « لا علمية » فى واقع مترد ثقافيا ، وحصاداً فكريا لمناخ يتربى فيه الشباب على تغليب الذاتى مقابل خفض الموضوعى إلى أقصى حد ممكن . فأما النص الأول (ولن نذكر اسم كاتبه إلا فى هامش الدراسة عن مقصد سيدركه اللبيب) فيقول :

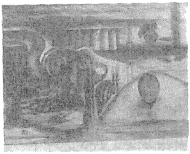
« من المعروف أن حوار الحضارات تقليد ثقافى قديم تمت ممارسته فى عصور السلم وفى أوقات الحرب على السواء . ولعل أبلغ دليل على ذلك الحوار الحضارى العميق الذى دار بين الحضارة الإسلامية والحضارة الغربية المسيحية فى عصر الحروب الصليبية وما أعقبها . فبالرغم من الحرب الدامية التى استمرت بين العرب والصليبيين سنوات طويلة إلا أن الحوار الحضارى بدأ وتعمق أثناء هذه الفترة وأخذ كل طرف يتعرف على تقاليد وقيم وأساليب الآخر وحدثت تحولات — بدرجة صغيرة أو كبيرة — لدى كل طرف ..... »(٥)

وأما النص الثانى (ولن نذكر اسم كاتبه كذلك إلا فى الهامش لذات السبب) فإنه يقول :

« وإذا كان الإسلام كثقافة وحضارة قد أصبح خلال أكثر من عشرة قرون متصلة يشكل الوعاء القيمى والسلوكى للمجتمعات العربية فضلا عن أنه دين الغالبية الساحقة من العرب المعاصرين فإن الوجدان العربى العام يستحيل إلا أن يكون مسلما أيا كانت العقيدة الإيمانية للعربى المعاصر ..... »[٦]

قام كاتب هذه السطور بتفريغ النصين كلا فى ورقة مستقلة ثم اختار عشرة من أصدقائه وأقاربه ومعارفه بينهم الطبيب والمهندس والمحاسبة المدرس مطالبا إياهم بتحديد هوية كل كاتب . وكانت النتيجة المذهلة أن الجميع وبغير استثناء قالوا إن كاتب النص الأول مسيحى والكاتب الثانى مسلم !

هنا تبرز ملاحظتان **أولاهما** أن العشرة المستطلع رأيهم قد حملوا المقصود بالهوية على محمل وحيد هو « الديانة » ولم تخطر ببال أحد منهم العقيدة السياسية أو المذهب الفكرى أو الاتجاه الفلسفى أو التحدد الطبقى أو حتى نوعية الانتماء الثقافى (وطنى — قومى — أممى — استشراقى ...) وفى فهم الدلالة على هذا النحو بالذات يكمن الخطأ . **فالفرّاء** يجيز فى حديثه عن الدلالة أن يضاف الاسم إلى نفسه إذا اختلف اللفظان مثل « ونحن أقرب إليه من حبل الوريد » ومثل « إن هذا لهو حق اليقين » فالوريد هو الحبل واليقين هو الحق ، لكن أن تلحق الهوية بالدين إلحاق إضافة فهذا خطأ لغوى وارتباك دلالى . لا يستطيع أحد أن يقول « أنا المسلم » أو « هو اليهودى » بل يقول : أنا مسلم وهو يهودى » . مثل هذا الخطأ اللغوى والعجز عن اكتشاف دلالته المربكة والمرتبكة مسئولان بالدرجة الأولى عن تعاطف كثير من العامة مع الذين يطلقون على مؤسساتهم التجارية أو المالية أسماء الإسلام . مع أن الإسلام لا يتطابق فى هويته بالطبع مع مؤسسة تجارية أو بنك معين أو زى مخصوص . الإسلام مبادىء روحية سامية وثابتة تعلو على هذه المتغيرات ولقد كان الإسلام موجودا قبل تأسيس شركات توظيف الأموال والبنوك المسماة بالإسلامية وسيظل موجودا بعد أن تمضى . هو إذن ليس هوية لها ولا هى مطابقة لماهيته . والقائل « أنا المسلم » ينفى عن غيره صفة الإسلام فكأنه قال : « أنا المسلم والمسكوت عنه فى قولى أن غيرى لا يكون مسلماً إلا إذا تطابق معى تماماً . وليس هذا الخطاب Dis-course (الذى هو المقال والمسكوت عنه معا) سوى الصورة المثلى لإلغاء الآخر / المختلف ومحوه محواً ويبلغ التناقض منتهاه حين يكون صاحب الخطاب هذا ملتزماً بالدعوة للإسلام إذن فلمن تكون الدعوة ؟ للآخر الذى تم إلغاؤه ومحوه مقدماً ؟! أم إلى الذات التى هى نفسها الإسلام ؟!



فكيف وصلت أمور ثقافتنا الإسلامية إلى هذا الحد من التمركز السيكوباتى على الذات Ethnocentr-ism ذلك الذى تعجز بسببه الأمة عن إدراك إسهامات غيرها من الأمم فى الإنتاج الثقافى والحضارى فيقودها ذلك العجز (مع اعتمادها على هذه الأمم الأخرى ماديا) إلى شعور معقد من الإعجاب المكبوت والكراهية المعلنة والرغبة اليائسة فى قهر وإذلال هؤلاء المتفوقين المغايرين ؟ وإلام تصل بالأمة هذه المشاعر المأزومة المصحوبة بالعجز إلا إلى حالة التدمير الذاتى ؟ وألا يعنى هذا أن ثقافتنا قد رفعت راية الاستسلام للثقافة الضد تلك التى لن تهدأ حتى تعيدنا إلى حياة البدائية وتعرضنا من ثم لخطر الاندثار ؟!

وأما **الملاحظة الثانية** فتتعلق بالمتن ذاته ، فالنصان لا يكشفان إلا عن موقف ثقافى وطنى وقومى واحد وينطلقان فى فهمهما للحضارة من منطلق إبستيمى تاريخى يدرك علاقة المصالح الاجتماعية بالأنماط المعرفية المتصارعة .. أى أنهما يستعينان بمناهج علم اجتماع المعرفة أو سوسيولوجية العلم ومن ثم لا يستبعدان تأثير الأيديولوجيات وحتى لا يرفضانها . وعلى العكس فإن القراء العشرة لم يلتفتوا إلا لظنون فى رؤوسهم هم ، محددين هوية كل كاتب تبعا لتصور ذاتى يقول إن من يتحدث عن تأثر جرى على الإسلام من المسيحية لابد وأن يكون مسيحيا ، وإن من يمجد الإسلام ويعترف بسيطرته على الثقافة العربية كوعاء أعم من المسيحية لابد وأن يكون مسلما . والأخطر من ذلك أن ينحصر فهم هؤلاء المتعلمين لمفهوم الهوية فى جانب وحيد هو الديانة ،

إن ثقافة المهندس المهنية (وكذلك الطبيب والمحاسبة) تقوده إلى اعتماد أو حتى عدم اعتماد العبارة القائلة « المتوازيان لا يلتقيان » من منظور رياضى دون السؤال عن عقيدة أو ديانة أو جنسية قائلها : بيد أن قراءنا العشرة استجابوا وبسرعة لمنهج « التأويل المعاكس » الذى ساد حياتنا الثقافية منذ أن سيطرت قوى الثورة المضادة منذ سبعينيات القرن الحالى ، تلك التى عملت على ترسيخ التفرقة فى الجسد الوطنى الواحد مثيرة فى نفوس الجموع الأمية وشبه الأمية بل

وأنصاف المتعلمين من خريجى الجامعات الفزع من الآخر/ المختلف وبتحويل هذا الفزع إلى نزوع عدوانى راحت المنظومة الديونيزوسية (ثقافة المغالبة وتمجيد العنف) تحل محل المنظومة القيمية الأساسية والتى كانت تمثل الروح الأبولونية المسالمة طوال عصور التاريخ المصرى قديمه وحديثه مما يقطع بأن تحولا جذريا قد بات يجرى داخل الشخصية المصرية . ويمكن الربط بين بذور هذا التحول وبين ظهور حركة الإخوان المسلمين التى اتسمت بطابع العنف وبممارسة الاغتيالات السياسية ضد خصومها .

وتنتمى هذه الجماعة — طبقيا — إلى البورجوازية الصغيرة والمتوسطة وقد كانت نشأتها فى مرحلة انكماش الثورة الليبرالية (ثورة ١٩) حيث قبل حزب الوفد سياسة مهادنة القصر ومفاوضة المحتل بل والتحالف معه (معاهدة ٣٦) وبالتالى الانعزال عن قواعده الجماهيرية رويدا رويدا . فى هذه المرحلة كان فكر الإمام محمد عبده المتسم بالاستنارة قد تراجع لحساب الفكر الرجعى ممثلا فى تلميذه رشيد رضا . ومن رشيد رضا إلى حسن البنا إلى سيد قطب راح فكر جماعة الإخوان يزداد انغلاقا وتأزما إزاء التغيرات المتسارعة فى ميادين العلم والتكنولوجيا والفلسفة ، ويزداد عجزا عن مواكبة الحركات الثورية الوطنية فى مصر والعالم العربى وآسيا وأفريقيا بآفاقها الاشتراكية (المرفوضة من البورجوازية الصغيرة ذات التوجه الرأسمالى) عندئذ كان محتما على ممثلى هذا التيار المأزوم أن يصنفوا العالم إلى مجتمع إسلامى مؤمن ومجتمعات جاهلية معادية .

« وتدخل فيه (المجتمع الجاهلى) المجتمعات الشيوعية بإلحادها والوثنية ، وهى ما زالت قائمة فى الهند واليابان والفلبين وافريقيا ... وتدخل فيه أيضا المجتمعات اليهودية والنصرانية فى أرجاء الأرض جميعا .... »[٧]

وبغض النظر عن إنكار الكاتب لحقيقة أن أقباط مصر لا يشكلون بأية صورة مجتمعاً نصرانيا مستقلاً أو شبه مستقل عن النسيج المصرى العربى الإسلامى فإن نتيجة هذا التقسيم الدينى (الحضارى من وجهة نظر الكاتب !) أن المعركة :

« ليست معركة سياسية ولا معركة اقتصادية ولا معركة عنصرية .. ولو كانت شيئا من هذا لسهل وقفها وسهل حل إشكالها ولكنها فى صميمها معركة عقيدة إما كفر وإما إيمان . إما جاهلية وإما إسلام »[٨]

بهذا التوجيه الاستراتيجى يتم إعلان الحرب على العالم بأسره : الاتحاد السوفييتى وأوروبا الشرقية (وقتها) والصين والهند واليابان والفلبين وأفريقيا وأمريكا اللاتينية فضلا عن الولايات المتحدة وأوروبا ! فهل من مندهش لو حاربت كل هذه الدول الإسلام والمسلمين رداً على هذا الإعلان بالحرب ؟!

الثقافة المضادة تهدم ما تبنيه الثقافة . وبينما تولد الثقافة وتزدهر فى تفاعلها مع الواقع الحى فإن الثقافة المضادة حين تدير ظهرها للواقع تصبح مثالية وتتكون لها عقلية ذات بعد واحد مثل **بروكروست** الذى صنع سريرا لأضيافه وراح يقطع رؤوس أو سيقان من يجدهم أطول من سريره أو يمط أجساد من يراهم أقصر .

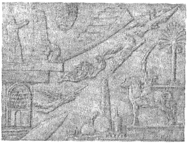
والثقافة المضادة هى التى ذهبت بسيد قطب إلى هذا المأزق الذى يستعدى فيه الجماعة البشرية ضد الإسلام . وما حدث مؤخرا فى البوسنة هو - فى جانب من جوانبه — قبول للصيحة القطبية المضرية : اسلموا مثلى أو سددوا لى الجزية أو أحاربكم بغير حد .

إن إعادة الزمن أكثر من ألف عام إلى الوراء فضلا عن استحالته ليس فى صالح المسلمين من وجهة نظر الثقافة الإسلامية التى تعترف بالحرية الدينية والعقائدية وأما الثقافة المضادة فترمى إلى إلغاء حكم آيات التسامح الدينى بقولها إنها نسخت بآية السيف . وهى فى هذا تهدر السياق التاريخى وخصوصية الوضع السياسى فى الجزيرة العربية وفى العالم الوسيط . لقد كان متسقاً مع روح ذلك العصر اتخاذ الأسرى عبيداً وإماء ولم يكن هذا مقصوراً على المسلمين بل كان شاملا كل الإمبراطوريات والدول القائمة آنذاك . فكيف يعقل أحد فى عصرنا أن يكرر

ذلك ؟ وماذا نقول لو أن الولايات المتحدة باعت آلاف الأسرى العراقيين فى حرب الخليج فى أسواق لندن وباريس كعبيد ؟! لا أمريكا ولا روسيا ولا إسرائيل تفكر مجرد تفكير فى عمل كهذا فهل نفكر فيه نحن ؟!

لقد كان ممكنا حل مشكلة البوسنة لو عمدت الدولة البوسنية إلى المقرطة (أى إنشاء دولتها المستقلة على أسس ديمقراطية) وما كان أحد بمانع المسلمين عن دينهم . وهل منعت الديمقراطية فى إنجلترا مثلا بضعة ملايين ممن يحملون جنسيتها من اعتناق الإسلام ؟ إن أصحاب الثقافة المضادة لا يحاولون ألبتة أن يقارنوا بين أوضاع إخوتهم المسلمين البوسنويين فى ظل الدولة اللادينية السابقة (الاتحاد اليوغسلافى) وبين ما صاروا إليه فى ظل الدولة الدينية . مع أن الجميع قد شاهدوا على شاشات التليفزيون كيف كان سكان سراييفو يعيشون فى منازل جميلة ذات حدائق منسقة وما سمع أحد عن شيخ قتل أو امرأة اغتصبت طوال سنوات حكم الدولة (الشيوعية الكافرة) يوغسلافيا ! إلى أن أعلنت الدولة الدينية فكانت الذريعة التى اهتبلها وحوش الصرب للقضاء على ودعاءِ البوسنة المساكين تحقيقاً لأغراض اقتصادية وسياسية وعرقية وجغرافية وتصفية لحسابات تاريخية قديمة ..

ومن المؤسف حقا أن تَسَيُّدَ الثقافة المضادة قد ساهم فى تعتيم صورة ما حدث فى البوسنة وبدلا من عرض الصورة على مستوى البنية العميقة للحدث ــ إذا استعرنا تعبير تشومسكى Chomisky ــ رأينا تسابق الإعلاميين يعرضون صورة السطح مسايرة منهم



لعواطف الجموع مع إدراكهم للأسباب وللنتائج ، وتابعتهم فى ذلك أكثر أقلام النخبة المثقفة مقلصين بذلك الطليعة الثقافية حتى لتكاد تلك الطليعة أن تصير مفعولا بها بحد تعبير المصطلح البنيوى المشهور .

●

وتبلغ الثقافة المضادة بآليتها الفذة « التأويل المعاكس » قمتها من خلال موقفها المعادى للعلم باسم العلم ، وبهجرانها للحضارة مطلقة على هذا الهجر اسم الحضارة !

خير مثال على ذلك **الموقف المعادى للعلم** ما عرضه مؤخراً المفكر الطبيب مصطفى محمود فى برنامجه التليفزيونى « العلم والايمان » من مشاهد مذهلة لإنسان آلى « روبوت » يقوم بتركيب السيارات بمحركاتها وشاسيهاتها وأجزائها الميكانيكية والكهربائية فى زمن قياسى ودون تدخل من عامل بشرى واحد . وقد تساءل المعلق (مصطفى محمود) فهل يعنى هذا أنه قد آن الأوان للجنس البشرى أن يستريح من عناء العمل الشاق ويتفرغ للعمل الذهنى أو ليستثمر طاقاته فيما يتفق وهواياته وبما يحيل العمل إلى متعة خالصة . إنها الجنة إذن ! بيد أن الحياة الدنيا ليست الجنة بل دار ابتلاء وشقاء . إذن لاريب أن مرحلة تعميم الآلات الصانعة هذه إنما هى مرحلة « الزخرف » ولقد وصفها القرآن الكريم قائلا « حتى إذا أخذت الأرض زخرفها وازينت وظن أهلها أنهم قادرون عليها أتاها أمرنا ليلا أو نهارا فجعلناها حصيدا كأن لم تغن بالأمس » فأى عداء للعلم وللتقدم التكنولوجى يحمله فى طياته هذا التأويل المعاكس للآيات القرآنية ؟! وأى إهدار للسياق الذى يشرح فيه الله دورة الحياة والموت على المستوى الكونى حيث يقول عز وجل فى بداية الآية « إنما مثل الحياة الدنيا كماء أنزلناه من السماء فاختلط به نبات الأرض مما يأكل الناس والأنعام حتى إذا أخذت الأرض زخرفها .... » الآية ٢٤/يونس . وبدلا من أن ندرك المغزى الذى أراد به الله أن يمنحنا الطمأنينة الناجمة عن إدراك بأن الحياة والموت دورة مثلها مثل الأرض الميتة ينزل عليها المطر فتحيا ثم يُحصد زرعها وتذبل وتموت لكن مطراً جديدا سيحييها بدلا من ذلك المعنى الرائع خلف المعنى الأول نجد المعلق التليفزيونى يحذرنا من مغبة التقدم التقنى حتى ننأى بأنفسنا عنه حذراً من الوصول إلى مرحلة « الزخرف » وإتقاء للدمار الإلهى القادم نحونا ليلا أو نهارا (عقابا على أننا تقدمنا علميا ؟!) وإن القرآن الكريم الذى تحض معظم آياته على تقدير العلم والأخذ بأسبابه يصبح فى أيدى التأويل المعكوس نذيرا بالدمار ومحرضا على الاستكانة للجهل عند المفكر الطبيب المؤثر فى العامة .

ويواكب هذا الاتجاه المعادى للعلم اتجاه « ضد ثقافى » آخر يسانده بإرهاب الناس وإفزاعهم من الموت (لقاء الله) فتراه يجسد « حياة » القبر

وعذابه ويفتَنُّ في تصوير أهوال يوم القيامة ويلتذ بالمزايدة على ألوان العقاب في جهنم . مع أن الله يقول « يا أيها الإنسان إنك كادح إلى ربك كدحاً فملاقيه » يقول ذلك ليطمئن الإنسان على غاياته في الدنيا والآخرة إذ يعمل ويكدح في الدنيا من أجل حياة أفضل ، فإن لم يلاق الحياة الأفضل في الدنيا فإن كدحه لن يضيع هباء .. هناك « الله » حيث لا يضيع أجر عامل من ذكر أو أنثى . هذه الصورة النبيلة التي يرسمها لنا القرآن العظيم يستبدل بها التأويلُ المعاكس صورة مرعبة تؤدي بالناس إلى اليأس والقنوط وتقعد بهم عن الإسهام في بناء حضارة هدفها الفرح والممارسة Praxis لا التقوقع والزهد في طيبات الحياة (تلك التي تفوز بها الطبقات المستغلة) لكي يظل المرء البسيط (الإنسان) هائما في دياجير الاغتراب Aliemation .

وأما هجران الثقافة المضادة للحضارة باسم الحضارة فيبدي في تلك الرؤية الضيقة التي تقصر معنى الحضارة على الإسلام وبينما يعرف علماء الاجتماع (وابن خلدون رائدهم) أن الحضارة لا تستمد طاقتها إلا من قدرتها على امتصاص تراث الحضارات السابقة والمعاصرة ، ولا تنهض إلا على أساس التأثر والتأثير ؛ فإن أصحاب الثقافة المضادة ينكرون ذلك ويخلطون عامدين بين الإسلام الدين وحضارة الإسلام تلك التي تعرفت - في عصور الإسلام الذهبية - على حضارة الإغريق (حيث أفاد المتكلمون من منطق أرسطو ، والفلاسفة من أفلوطين) وتعرفت على الحضارة الفارسية (فنقلت عنها نظام الدواوين والأنظمة الإدارية) وتعرفت على حضارة الهند ومصر ، ولولا ذلك كله ما عرف العرب فنون العمارة والطب والهندسة والكيمياء والجغرافيا والفلك ولولا ذلك كله ما كان اكتشافهم لمنهج العلم التجريبي الذي نقله الغرب فيما بعد عن جامعاتهم في بغداد ودمشق والقاهرة والأندلس .

لكن أصحاب الثقافة المضادة لا يرون في تاريخ مصر سوى فرعون كافر أُغرق في البحر لحساب إسرائيل ، ولا يرون في الحضارات العربية السابقة على الإسلام (سومر وبابل وآشور وفينيقيا وتدمر) شيئا يذكر ، وأما الحضارات المعاصرة « غير الإسلامية » في القرن العشرين فليست في رأيهم سوى جاهلية متخلفة (ولكن لا مانع من استخدام منجزاتها المادية مثل المطابع والأوراق والأحبار ينشدون بها كلامهم المتحضر هذا ! ودع عنك الطائرات والسيارات وأجهزة الإذاعة المرئية ... ، إلخ) وهم لا يملون ترداد القول « بالفصل التام » بين مجتمعهم المتحضر (الذي هو الجماعة المسلمة فحسب) وبين المجتمعات الأخرى الجاهلية ..

« **وحين يبلغ المؤمنون بهذه العقيدة ثلاثة نفر فإن هذه العقيدة ذاتها تقول لهم : انتم الآن مجتمع إسلامي ، منفصل عن المجتمع الجاهلي الذي لا يدين لهذه العقيدة ولا تسود فيه قيمها الأساسية التي اسلفنا الإشارة إليها — وهنا يكون المجتمع الإسلامي قد وجد (فعلا) !**[9]

القوسان وعلامة التعجب لصاحب النص لا من عند كاتب هذه السطور إطلاقا ، ثم يمضي صاحب النص قائلا :

« **والثلاثة يصبحون عشرة والعشرة يصبحون مائة والمائة يصبحون الفا .. ويبرز ويتقرر وجود المجتمع الإسلامي !** » ومرة أخرى علامة التعجب من عنده

« **وفي الطريق تكون المعركة قد قامت بين المجتمع الوليد الذي انفصل بعقيدته وتصوره ، وانفصل بقيمه واعتباراته ، وانفصل بوجوده وكينونته عن المجتمع الجاهلي** »

إن علامات التعجب والتقويس وترديد كلمة « انفصل » مرات ومرات إن هي إلا سيميات لها دلالتها ، وتعبير عن الحالة الفكرية والنفسية التي أحاطت بصاحب النص في عزلته سجينا . وتتفق مع هذه الحالة مشاعر الشباب المعتنق للفكر الإخواني تعبيرا عن حالة التأزم التي تعيشها الأمة العربية الاسلامية .. إحساس العزلة عن العالمَ في حركته وتطوره وتفاعلاته (نتائج العلوم والفلسفة وأسرار تكنولوجيا الصناعة أولا ثم تكنولوجيا المعلومات ثانيا) إنه إحساس يؤدي بصاحبه إلى اصطناع آلية لتأويل المعاني بشكل معاكس تماما للمغزى الذي أراده الآخر/ المختلف . ومثال ذلك أن يتصور فضيلة الشيخ الشعراوي أن الله قد سخَّر الغرب ليخترع ويبتكر وينتج لكي نأخذ نحن عنه إنجازاته دون عناء منا في الاختراع والابتكار والإنتاج ! بينما واقع الحال يؤكد أن هذا الغرب هو الذي يسخرنا لخدمة أغراضه الاقتصادية والسياسية نتيجة احتكاره وسائل القوة إنتاجا ومعرفة . ومثاله أيضا تلك النغمة المكرورة التي تعزفها أقلام تبرر لنا وتعزينا على ما نحن فيه من ضعف

بحجة أننا فضلاء وأن الغرب هذا منحل حيث تزعم هذه الأقلام أن الفلاسفة وعلماء الاجتماع والأدباء فى الغرب يدعون إلى الإباحية وتمزيق الأسرة أو هجران الإيمان أو التمسك بالأخلاق الفاسدة الأنانية ، إذ يتناولون بالبحث هذه الظواهر ، فى حين يفهم العقلاء أن مواجهة الشر لا يكون بإشاحة الوجه عنه بل بمواجهته وتحليل مظاهره واكتناه طبيعته... والعلماء والأدباء والفلاسفة لا يستحقون أن يكونوا كذلك إلا لأنهم يتناولون هذه الظواهر بالبحث بغية علاجها وليس بغرض تكريسها بالطبع . وإن لنا فى ثقافتنا الإسلامية الأصيلة شبيها بذلك معبرا عنه فى المبدأ الفقهى « ناقل الكفر ليس كافراً بالضرورة »(١٠)

ويرتبط التأويل المعاكس بالإيديولوجيا ارتباطا وثيقاً ، فكلما ازدادت هى تأزما كلما اشتدت حاجتها إليه . ولما كانت الإيديولوجيا هى الوعى الزائف لجماعة من الناس ناجماً عن الموقف الطبقى حيث يتبدى لهذه الجماعة واقع العلاقات الاجتماعية والمعرفية مشوها بحكم المصلحة الطبقية واتساقا مع دور افراد الجماعة فى الإنتاج وما تناله من العائد القومى مرضيا كان أو غير مرض ؛ فإن هذه الإيديولوجيا لا مشاحة قائدة لهذه الجماعة إلى التحوصل حول وعيها وإلى مقاومة أى نظر آخر . ومن هنا يأتى العداء للديمقراطية لا باعتبار الأخيرة آلية سياسية لممارسة الحكم بل باعتبارها فلسفة للحياة الاجتماعية تمنح للآخر نفس الاعتبار الذى للذات . والعداء للديمقراطية سمة لصيقة بالثقافة / الضد ، أو فلنقل إنها نقيض الثقافة ، أو ليس مشهورا قول جوبلز الوزير النازى « كلما استمعت إلى كلمة الثقافة تحسست مسدسى » ؟

يستطيع الإنسان المثقف موسيقيا مثلا أن يميز بين المقامات الموسيقية بينما لا يعرف الأمى إلا أن كلها موسيقا والسلام . والأمى هذا ليس خطرا على أحد لكنه معرض للخطر حين يتقدم إليه الثالث « المثقف / الضد » قائلا له إنها جميعا من مقام النهاوند هكذا تصبح الديمقراطية هى العلمانية والعلمانية هى الإلحاد ، والإلحاد هو الكفر وإنكار وجود الخالق ، ويستوى عندئذ أن يتقدم إلى الأمى بالإيدز أحد الكفار أو يتقدم منه الديمقراطى بنظرية فصل السلطات ، أو العلمانى باقتراح تنظيم النسل أو العالم الفيزيائى بأسرار



الذرة ، أو البيولوجى بالهندسة الوراثية . عندئذ يصبح الداء مساويا للدواء . فالتأويل المعكوس جاهز فى أيدى أصحاب الثقافة الضد يغذى أيديولوجيتهم بالغذاء الدوجمائى Dogmatic ويمنحهم راحة الضمير ويغذى أحاسيسهم « بالانفصال » عن مجريات الحياة مؤكدا لهم أنهم على حق مطلق وليذهب الآخرون إلى الجحيم بينما واقع الأمر أن الثقافة المضادة حين يقدر لها قيادة الأمة دون منازع من ثقافة أصيلة فإنها تسير بأمتها إلى عمق الفخ الذى نُصب لها وعندئذ يتم الإجهاز على الجميع■

إشارات

١ ـ دلائل الإعجاز لعبد القاهر الجرجانى قراءة وتعليق محمود محمد شاكر ص ٢٦٢ مكتبة الخانجى ـ القاهرة ١٩٨٤

٢ ـ إشكاليات القراءة وآليات التأويل د . نصر حامد أبوزيد ص ١١٥ كتابات نقدية العدد ١٠ الهيئة العامة لقصور الثقافة ـ القاهرة

٣ ـ ترفض ثقافتنا الإسلامية هذا النوع من القياس على القياس ولا تعتد به حيث لا صلة له بالقياس الأصولى (قياس الغائب على الشاهد) لأن القياس الأصولى يحمل الفرع على الأصل بالعلة التى علق عليها الحكم فى الأصل .

٤ ـ قرآن كريم ـ آل عمران آية ٧

٥ ـ حوار الحضارات فى عالم متغير ـ السيد ياسين ـ مجلة القاهرة ص ٣٧ العدد ١٢٩ أغسطس ١٩٩٢

٦ ـ الثقافة العربية والمتغيرات العالمية ـ د . غالى شكرى ـ مجلة القاهرة ص ٥٥ العدد ١٢٩ أغسطس ١٩٩٣

٧ ـ معالم فى الطريق ـ سيد قطب ص ٩٨ ـ ٩٩ دار الشروق القاهرة الطبعة الشرعية الخامسة عشرة ١٩٩٢

٨ ـ السابق ص ٢٠١

٩ ـ السابق ص ١٣٠ وما بعدها

١٠ ـ نفرق هنا بين الدين والإيديولوجيا فالأخيرة تتعلق بالجانب المستقبل (الإنسان) بينما يمثل الدين جانب المرسل / الإلهى . فالإسلام دين ولكن الشيعة والسنة فيكرويتان (أيديولوجيتان) صادرتان عن بشر ، وكذلك الأمر فى الديانة المسيحية حيث تنقسم فكرويا إلى آريوسية تنكر الطبيعة الإلهية للمسيح (وهى بهذا اقرب ما تكون إلى معتزلة الإسلام) وإلى يعقوبية تنكر الطبيعة البشرية للمسيح (فهى ارثوذكسية اى مستقيمة متشددة مثل السنة المسلمين) وثالثا إلى عقيدة ملكانية كاثوليكية عربيه تقول بطبيعتين للمسيح إلهية وبشرية فى آن .

حــول الجنــس والــفــكـــر والوجـــــود

محمد على أبو الوفاء

فما نشرتم فى العدد ١٣٦ — بعض ما نشرتـه مجلـة الآداب الفرنسية — حول الجنس والفكر والحرية — وجاء فى كلمة التحرير « ومن ثم فإننا نفتح صفحاتنا لأى نقد يوجه إلى هذه الآراء » ولما كانت هذه المفاهيم — تخضع بالضرورة — للتطوير المستمر — ولما كان يستحيل القطع برأى — دون أن نلمس بذوره — ونبلور قانون تطوره — كى يبدو بوضوح فى يومه وفى غده — وعليه اكتب إليكم ما أعتقده فى نقاط :

١ ــ أؤمن أنه لدراسة ظاهرة ما — فإنه من العبث — أن نفعل دون البدء من أعماق الغابة — والأنثى — فى هذه الأعماق — تسعى لممارسة الجنس — بفعل القوى الدافعة فى أعماقها والناجمة عن مؤثرات فسيولوجيـة — تهيئها للحمل — وبعده — بصفة عامة — تمتنع كلية عن ممارسته — وبكل قوتها — أى أن الأنثى تمارس الجنس من أجل الحمل — ايلما — مما يجعل الذكر الواحد بقادر على إشباع غريزة عدد من الإناث .

٢ ــ إذا وجد فى جماعة من نوع معين عدد من الذكور — اكثر مما تحتاجه . فإنه تدور بين هذه الذكور — حرب شرسة — يموت فيها من يموت — ويفر من يفر ويبقى فى الجماعة أو قل القطيع — ذلك العدد الذى تحتاجه الجماعة .

٣ ــ والذكر فى الغابة — يقاتل حتى الموت — لأنه فسيولوجيا — يرفض إطلاقا أن يؤدى دور انثى ، أو قل يرفض الشذوذ الجنسى — فليس لكائن من كان أن يشير إلى كلب أو — ثور أو حمار ويقول هذا يمارس شذوذا .

٤ ــ تحتم علينا — أن نبدأ بدراسة تطور بذور الجنس فى الإنسان من البنود ١، ٢، ٣ . فى مجريين — الذكر والأنثى — والذكر والذكر .

٥ ــ وعلى مشارف الغابة — لم تعد أنثى — الإنسان — تسعى لممارسة الجنس فقط فى حالة حاجتها للحمل — لكنها غدت تسعى إليه سعيا حثيثا منذ البلوغ وحتى يوم الممات — لا يعوقها عن ذلك حمل او وضع او مرض — وعلى الفسيولوجيين أن يحددوا أسباب ذلك .

(أ) أنثى الإنسان — غدت — تستطيع أن تشبع حاجتها الجنسية وحاجات عدد من الذكور — ولأن الأنثى قد منحت هذه الموهبـة - فإن أول أسرية بشرية كانت تتكون بالضرورة — من أنثى وعدد من الذكور — وكما انه كان باستطاعتها نتيجة ذلك — ممارسة الدعارة — فى مرحلة مبكرة من تاريخ الإنسان وهو على مشارف الغابة .

(ب) فإذا فرض على أقل تقدير — أن أنثى واحدة تستطيـع أن تشبع

حاجات خمسة ذكور — وإذا فرض أن جماعة بشرية تتكون من مائة ذكر ومائة انثى فإن باستطاعة عشرين أنثى إشباع حاجات ذكور الجماعة — وعليه فإن جماعة مثل تلك — تترك الحبل على الغارب فى شئون الجنس — لابد وأن يعانى آلام الحرمان ٨٠٪ من الإناث .

(ج) إنه فى المرحلة التى اكتُسب فيها الإنسان — ما يمكن أن نسميه بداية إنسانيته — باكتشاف الرعى والزراعة — فإنه قد كف عن أكل لحوم البشر — حيث إن الغالب بدأ يدرك — أن الإبقاء — على حياة المغلوب كعبد — يمارسُ الأعمال الشاقة — أكثر فائدة من التهام لحمه — اى أن الرعى والزراعة — قد فرضا على الإنسان — أن يبقيا على حياة الإنسان — حتى المغلوب — وفى مرحلة لاحقة — لاعتماد الإنسان كلية — على نتاج عمله وليس على ما تمنحه إياه الطبيعة جاهزا — لذلك فإن حياة الإنسان بدأت تكتسب أهمية خاصة — ومن ثم تكتسب قداسة .

(د) ورغم اكتساب حياة الإنسان لتلك القداسة — فإنه من الثابت أن عديدا من الجماعات البشرية قد مارست وأد بناتها ليس فقط فى الجزيرة العربية وإنما أيضا على ضفاف النيل — حيث كانوا يلقون فى أعماقه العديد من الإناث كما وأن جماعات عديدة — مارست ختان البنات —



لا نستطيع أن ندعى أن ذلك كله قد ظهر إلى الوجود عشوائيا — إنما كانت الموازنة التى خضعت لها — كل الكائنات بما فيها الإنسان — فى أعماق الغابة قد اهتزت .

(هـ) كانت وما زالت الحرب مستعـرة- فى الغابة — بين الذكور من أجل التوازن — ولأن تلك الحرب لو لم — تتطور حياة الإنسان — كان يجب أن تدور رحاها — بين الأنثى والأنثى — ولأن تطور الحياة — فرض على حياة الإنسان داخل الجماعة الواحدة — قدسية — فإن الحرب بين الإناث لم تكف عن الاشتعال — لكنها بالضرورة . اتخذت شكلاً يناسب تطور المرحلة

(و) وكان السلاح الذى امتشقته الأنثى — خلال حربها — من أجل إشباع حاجاتها — هو سلاح إبراز مفاتنها لتثير شهية الذكر إليها ويؤكد الكثيرون أن الأنثى — الإنسان — عرفت التفنن فى إبراز مفاتنها وامتشاق سلاحها — فى مراحل موغلة فى القدم .

(ز) ورغم الحرب المستعرة فإنه لابد وأن يعانى كم هائل من الإناث آلام الحرمان — ،كأثر من الآثار الجانبية لعملية التطور — حيث تقدست حياة الإنسان .. وحيث اختلت عملية التوزان — ذاتها — بالتحرر من الخضوع لقانون الغابة الصارم .

وكان لابد وأن تمر مراحل تاريخية من المعاناة شبه الجماعية — لتدرك الجماعة — ككيان اجتماعى — أن هذه المعاناة من شأنها أن تهدر استمرارية وجود الجماعة ذاته — وكان لابد بالضرورة أن تبرز إلى الوجود قيمة اجتماعية — أملتها حاجات الأفراد — ووجود الجماعة .

(ح) رأينا — وسوف نرى كثيرا — أن : تحرر الإنسان من الخضوع لأحد قوانين الغابة — تنشأ عنه آثار جانبية — فى شكل ازمة يعانى منها الفرد وتهدد وجود الجماعة . مما يدفع بقوة إلى بروز — قيمة اجتماعية جديدة — تحاول الجماعة ككيان تجسيدها — بالحد أو العرف أو القانون — كسلوك فردى .

ومطلقا لم تكن مصادفة أن كل الجماعات البشرية فى مراحل موغلة فى القدم — قد عرفت نظما وحدودا — أو قل برز فيها قيمة اجتماعية تحدد العلاقة بشكل معين بين الذكر والأنثى .

ولأن هذه القيمة وغيرها من القيم — كانت تشكل ضرورة حيوية للجماعة فقد كان ولابد وأن تطبعها بطابع القدسية — أو أنها اكتسبت طابع القدسية خلال مسارها . لأهميتها الفائقة للجماعة والافراد .

٤ — وعملت الحروب بين الجماعات — على دمار — الجماعة أو الجماعات المغلوبة فيتحول ذكورها إلى عبيد وإناثها إلى جوار — وعملت الجوارى على تأجيج حدة المعاناة بين الإناث ككل — ذلك بفعل القوى الكامنة فى أعماقهن — فى الوقت ذاته ظلت هناك قوة كامنة فى أعماق الجماعة ممثلة فى — قيمها — المكتسبة — والتى وضعت لها حدودها . وكان لابد وأن تتعايش القوتان بشكل معين يناسب الجماعة المعينة .

فإنه لو تـركت الغرائز — لشأنها تفعل فعلها كما يحلو لها أو قل لو عاد الإنسان مرة أخرى للخضوع خضوعا تاما — لمادة من مواد قانون الغابة — الذى عمل تطوره — على تجاوز تلك المادة أقول لو عاد الإنسان للخضوع لما سبق أن تحرر منه فإن من شأن ذلك — اشتداد حدة آلام معاناة الأفراد — داخل الجماعة مما يهدد بقاءها ذاته .

نلمس ذلك من خلال آثار قدماء المصريين — فجر الضمير — ومن خلال ما ترجمه استاذنا إسماعيل مظهر وحدد فيه أن انهيار بعض الحضارات ومنها الإغريقية كـان الانحلال — حيث يقول الأستاذ إسماعيل إنه كانت المرأة تحسب السنين بعدد عشاقها — فى (معضلات المدنية الحديثة المطبوع عام ١٩٢٨) .

(ط) وتتطور القيم الجماعية — خلال مسيرة الحياة — وكان لابد وأن يؤثر على هذا التطور عديد من العوامل فى بيئة معينة — لكن يظل العامل الرئيسى الذى يتمثل فى الكيفية التى ينتجون بها وسائل معيشتهم — اى التطور العلمى والتقنى — وعليه فكان لهذه القيم أن تكتسب سمات خاصة تحمل بصمات الجماعة المعينة — وعليه علينا أن نحلل كل العوامل التى لها تأثير فى تشكيل هذه القيم فى جماعة ما .

وعليه فإنه إذا كانت القيم لا تبرز من فراغ — لكن فرضتها حاجة الجماعة إلى الاستمرار والوجود — فإنه للجماعة البشرية أن تحمى وجودها بفرض قيمها على أفرادها وقد تحاجج البعض بأن ذلك قد يعنى الاعتداء على حرية الفرد فى الجماعة — لكن الحياة تعلمنا منذ البداية أن الإنسان هوالكائن الوحيد الذى سعى ويسعى دائما إلى الحرية — **فكل الكائنات فى أعماق الغابة تخضع خضوعا تاما لقوانين الغابة — هذه القوانين التى تحكمها قوى الغرائز داخل الأفراد بحيث يتحتم أن يكون التوازن هو محصلة تفاعل مجموع قوى الغرائز .**

وعندما استطاع الإنسان — لأول مرة — التحرر من الخضوع لقوانين الغابة — فإنه كان يصنع لنفسه — بوعى أو دون وعى — (وفى كل خطوة من خطواته على درب التحرر من الخضوع) قيمة أو قل مقدساته أو قل قوانينه أو عرفه — هذه القيم أو المقدسات أو القوانين أو الأعراف — تشكل ضرورة حيوية لبقاء الجماعة البشرية .

إن الخضوع التام لكل كائنات الغابة لقوانينها هو الذى أسبغ على الغابة ازدهارها وبقاء أنواعها .

وتحرر الإنسان من الخضوع لتلك القوانين يعنى ضرورة ترسيخ قيم الجماعة — هذه القيم التى تعمل الجماعة على أن تجسدها سلوكا لأفرادها إن تطور الحياة يدفع فى اتجاه تطور الجماعة مما يدفع إلى رقى الفرد — وعندما يصل الأفراد لدرجة رقى معينة فإن اكتسابهم لقيم معينة للجماعة يتناسب تناسبا طرديا مع درجة رقيهم وبالتالى مع درجة تطور حياتهم . انظر :

كان الإنسان بادىء ذى بدء يتغذى بلحم البشر — لكن تطور الحياة أبرز قيمة احترام حياة البشر — لكن من المؤكد أن المسافة بين بروز هذه القيمة وبين ترسيخها فى كيان الأفراد قد استغرق زمنا طويلا .

ولقد عرف الإنسان — الرق — لكن تطور الحياة — واختراع الآلات التى حملت على عاتقها القيام بالأعباء التى كانت ملقاه على عضلات الحيوان والعبيد — أبرز إلى الوجود بشاعة الرق — ولم يتخل الإنسان عن الرق إلا بعد مرور زمن تمكنت فيه الآلة أن تنتشر وعلى مدى انتشارها كان ينتشر إدراك الناس لبشاعة الرق — وأمكن أن تترسخ قيم بشكل معين للإخاء والمساواة بين البشر وعليه فإننا نضع أيدينا على معادلة مفادها أن درجة تطور الحياة . تؤدى إلى تقدم الجماعة البشرية وهذا يؤدى بالتالى إلى رقى الفرد — ودرجة رقى الأفراد تحددها درجة تحررهم من الخضوع لقانون الغابة وبالتالى يحدد درجة اكتساب الأفراد لقيم الجماعة كى تكون سلوكا فرديا .

إذا صح ذلك فإن رقى الإنسان لمرحلة معينة الناتج عن تقدم الجماعة وتطورها لابد وأن يؤدى فى مرحلة قادمة إلى تحرر الإنسان من الخضوع لكل القوانين التى هى من بقايا قوانين الغابة .

وإذا كان — قانون العرض والطلب — أو قوى السوق — مفروضاً على الإنسان فرضاً — كما يقول دعاته — بحيث لا يستطيع الفرد إلا الخضوع . بلا إرادة منه — فإن تحرره يصبح مرهونا بوصول الإنسان إلى درجة معينة من الرقى — تستطيع فيها الجماعة أن ترسم حياتها وأن تخطط إنتاجها وفق إرادتها . وليس الخضوع لقانون يعمل بشكل آلى هو بالضرورة بعض قانون التوازن فى الغابة .

ولن يمكن الوصول والاستقرار على ذلك إلا بوصول الحياة إلى مرحلة أعلى من التطور ووصول الجماعات إلى درجة أعلى من التقدم والأفراد إلى درجة أكثر رقيا إنها المرحلة الاشتراكية التى تخطط فيها الجماعة حياتها وفق إرادتها كجماعة بشرية ولن يتحول سلوك الأفراد من سلوك لا يعبأ إلا بملذاته وإشباع حاجاته إلى سلوك يعنى أول ما يعنى بتقدم الجماعة وازدهارها ولن يترسخ ذلك السلوك الفردى إلا بوصول الفرد إلى درجة عالية من الرقى حيث تزدهر حرية الإنسان . بتحرره من الخضوع أكثر وأكثر لقوانين الغابة حيث تترسخ قيم الجماعة فى أعماق الفرد .

٦ — لنعد مرة أخرى إلى فرع آخر هو الشذوذ حيث يشير إلى تقدم الحيوان بضع درجات على بعض بنى الناس الموبوئين بالشذوذ — لكن كيف بدأ الشذوذ الذى ينفر منه الحيوان حتى الموت .

(أ) إذا قلنا إن الإنسان فى أعماق الغابة كان منه براء — فإن علينا أن نتتبع الحياة فيما بعد الخروج من الغابة .

(ب) ونصل إلى مرحلة الرق — حيث كانت عضلات الحيوان والرقيق تحملان عبء العمل المضنى . وكان الرقيق يعيش حياة لا ترقى عن حياة الحيوان — وكان عدد العبيد يعادل فى بعض المراحل أكثر من عشرة أمثال عدد الأحرار . وكانت الجوارى ملكا للسادة .

(ج) كان العبيد يتكدسون فى الزرائب — المقامة فى الحقول أو المناجم وكانو يتكدسون فى السفن أثناء نقلهم — ليس لهم الحق فى أية حقوق مدنية — بعيدين عن الإناث .

(د) وبين هذا الكم المكدس — كان لابد من وجود أقوياء وضعفاء بينهم . ولبعدهم عن الإناث فكان لابد وأن يحدث اغتصاب الذكر القوى لمن هو أضعف منه وبالعنف . ويؤكد كثير من الباحثين أن الشذوذ يبدأ فى العادة باغتصاب ذكر بالغ — لطفل أو لذكر آخر .

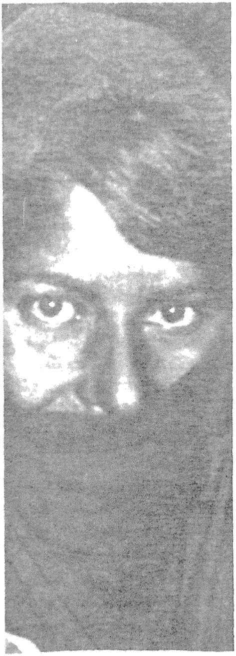
من هنا لابد أن تكون نشأة الشذوذ وليس هناك بحال منشأ سواه — وكان لابد أن يحدث خلال الزمان أن يعتدى بعض العبيد على بعض أطفال الأحرار فى غفلة من الناس .

اى أن الشذوذ نشأ مع الرق وبسببه وامتد منهم إلى غيرهم ولأن الرق استمر آلاف السنين ولأن هناك

عديداً من المؤثرات اخرى وإفرازات اخرى — وانتقلت الافرازات إلى الأحرار فقد انتقلت عديد من السمات هى افرازات الرق وسماته ولكنها تعدت نطاقهم لتنشب أظافرها .. كظواهر شاذة فى الجماعة — ولأن الرق قد زال من العالم تقريبا — إلا أن ما تركه وخلفه من إفراز لازال بعضه باقيا .

إذن فالشذوذ هو أثر من آثار الرق ولأن الإنسان تحرر من الرق فهو بالضرورة محتم عليه أن ينفض عن كاهله الآثار التى خلفها نطاق الرق ذاته .

إن التربويين يؤكدون على ضرورة حماية الطفولة من أن يصيبها ذلك المرض — ومن المؤكد أن رقى المجتمعات ورقى الأفراد سوف يعمل بالتالى على رقى وسائل التربية ورقى الوسائل التى من شأنها أن تعمل على حماية النشء من هذا الوباء ليس هذا فقط — فإنى أدعى أن الكذب والنفاق — والجبن — والهمجية — إنما هى سمات الرقيق أفرزتها حياتهم وانتشرت بالعدوى خارج نطاقهم ومن المؤكد أن كل انحراف — سواء كان هذا الانحراف شذوذاً أو إرهاباً أو جريمة — عن قيم الجماعة البشرية سوف يقتضى من الجماعة البشرية — فى مرحلة لاحقة — أن تتولى علاج



هؤلاء المنحرفين بواسطة اخصائيين متخصصين . باعتبارهم مرضى .

٧ — إن قضية الشذوذ شأنها شأن كل انحراف لا يمكن بحال من الأحوال النظر إليها على أنها حرية شخصية فليس لحامل ميكروب ، أو وباء ، حرية فى أن ينقل أمراضه وسط الناس ، فإذا كانت البشرية تعزل الموبوئين عن الجماعة — فإنه بالضرورة للجماعة البشرية الحق فى حماية ذاتها من كل وباء .

إنه إذا كان قانون السوق يكاد يعلو صوته الآن فإن كل انحراف وكل همجية هى لازمة له ان تيارا قويا يتشكل فى البلدان الرأسمالية منذ زمن غير قريب — يؤكد أن الحضارة الأوروبية مهددة بالسقوط . إذا استمرت فى السير فى نفس الدرب . وعبر عن بعض ذلك كولن ولسن فى كتابه سقوط الحضارة لكن لتنبح كل الأصوات أو تزأر فإن العامل الحاسم . لبروز القيم وتبلورها هو حدة معاناة الجماعة البشرية ومن ثم إدراكها .

ولما كان الإدراك لا ينقص تلك الجماعات فإن العامل الحاسم أو الاكثر حسما هو وصول المعاناة إلى درجة من الحدة تدفع بالقيم إلى البروز بشدة وحدة وعنف .

عن الفرعونية والعروبة وأشياء أخرى سخيفة

سعد القرش

فقد اسمح لنفسى باستعارة عنوان قصة « الشلال والكماشة وأشياء أخرى سخيفة » لصديقى الفنان الراحل محمد روميش الذى تعرف — عن طريقى لأول مرَّة — إلى الكاتب الأستاذ سليمان الحكيم .. حدث ذلك فى منتصف ديسمبر ١٩٨٨ ، ويومها دار بيننا حوار مطول عن العروبة والفرعونية .. كان الأول عاشقاً لمصر ، لدرجة الولع ، رغم شعوره بالظلم الفادح الذى أودى بحياته ، وكان الثانى — ولا يزال — شديد الحماس للعروبة . وأذكر أنه أهدانى كتابه « عبد الناصر والإسلام » بجملة أسعدتنى إلى الأستاذ سعد القرش « عربوناً لصداقة دائمة » .. وبعد مرور حوالى ثلاث سنوات أصدر كتابه « لويس عوض .. هذا الفرعون » .. وربما بدا له أنه دفع عربوناً محترماً للصداقة ، وأن أمله لم يخب ، فكتب فى إهداء كتابه الأخير : « إلى سعد الحبيب .. مع كل الحب والإعزاز .والإعجاب أيضاً » .

وأذكر أيضا أن الأستاذ « الحكيم » قرأ — فى ذلك اليوم ديسمبر ١٩٨٨ — قصتى « الإعدام فى ميدان خاص » المنشورة فى ذلك الشهر بمجلة « إبداع » .. وأبدى إعجابه . إلا أنه — والشهادة الله ! — نبهنى إلى جملة ، واقترح تغييرها ، وإحقاقاً للحق ، لم ينتبه ناقد أو كاتب آخر إلى تلك الجملة التى قمت بتغييرها بالفعل — كما قال الأستاذ الحكيم — وهذا يتضح بالمقارنة بين النص المنشور بالمجلة ، والذى نشر مؤخراً بمجموعتى القصصية « مرافىء للرحيل » .

أزعم أن الأستاذ « الحكيم » نسى ذلك ، كما نسى أن يتخلص من الانفعال المباشر بعد قراءة مقالى « لويس عوض ذلك الفرعونى » الذى ناقشت فيه كتابه « لويس عوض هذا الفرعون » (مجلة القاهرة — أغسطس ٩٣) ، فكتب .. مقاله « لويس عوض هذا الفرعون .. نقد على نقد » (مجلة القاهرة — سبتمبر ٩٣) والذى بداه بمقدمة ساخرة خلط فيها بين الموضوعى والشخصى مؤكداً : « إننى فوجئت بالكاتب الشاب ناقداً ، إذ أننى أعرف أنه يكتب بعض القصص « الشبابية » ولم أكن أعرف أن له علاقة بالنقد .. بالرغم من العلاقة الواضحة بين القرش « والنقد » فى عالم الفلوس فقط ، ولم يكن عليه بالضرورة أن يتجاوزها إلى عالم الأدب » .

مواهب نقدية

بهذه السطور كشف الأستاذ « الحكيم » عن مواهبه فى مجال النقد الأدبى — فضلاً عن اهتماماته بالتاريخ قديمه وحديثه — ، ولعل دارسى الأدب ينتبهون إلى هذا التصنيف الأحدث للقصص ، فإذا كانت هناك قصة شبابية ، فلابد أن تكون هناك قصة صبيانية ، وعجائزية ، ونسائية ، وبحرية ، وكركوكية ، وسليمانية .. إلخ

والحق أننى لم أسخر من بعض أفكار الكتاب — كما قال الأستاذ « الحكيم » — ولكنى ناقشت إحدى زواياه ، وطرحت وجهة نظر أخرى ، مستدلاً بأسانيد قديمة وحديثة ، وفى كل فكرة كنت أحيل القارىء إلى المصدر ، وعندما كنت أجد بالكتاب فكرة تستحق الإشادة ، لم أكن أتردد فى تسجيلها ، فتحت عنوان « دور الاستعمار » قلت : يقدم سليمان الحكيم لمحة ذكية حول دور الاستعمار — من خلال إنشاء الجامعة العربية — فى بث روح الفرقة بين

العالم العربى ... إلخ إلا أن الأستاذ « الحكيم » نسى - فى ذروة انفعاله - كل هذا ، وحشد طاقته الغضبية فى الاستخفاف بمقالى ، مما أهله - بسهولة - للابتعاد عن المنهج العلمى فى مناقشته لما أثرته من قضايا ، وسمح لنفسه أن ينطق بالحكم - ويتطوع بكتابته ! - مؤكداً أن : « مقال السيد » « القرش » امتلأ بالعديد من الأخطاء التاريخية والمنطقية والعلمية » .. ولم يكتف بهذا الحكم ، بل تطوع - مرة ثانية - بكتابة الحيثيات قائلاً : « ولعل ذلك يرجع إلى حداثة عهده بالقراءة والكتابة » .. ولا أعفى نفسى - رغم هذا الكلام غير المسئول - من مناقشة الكاتب ، والرد عليه ، دون الوقوع فى خلط الخاص بالعام ، كمحاولة « يتيمة » للفوز بالسباق - إن كان هناك سباق ! - على طريقة « خذوهم بالصوت !! » ..

أولاً : قلت إنه من غير المقبول أن نبرهن على عروبة مصر - أيام الفراعنة - بحجة واهية ، فمجىء الأنبياء : إبراهيم ويوسف وعيسى إلى مصر ، وخروج موسى ، لا يثبت حدوث تواصل حضارى بين مصر والجزيرة العربية ، فهى مجرد حالات فردية .. ولم أقبل تماماً ما جاء بالكتاب ، فيما يتعلق بمجىء العرب - مع الإسلام - « محررين لجزء مغتصب من وطنهم الكبير الذى كان يحتله عدو أجنبى » وتساءلت : وأين كان العرب طوال القرون الماضية ؟ .. ومتى تمتع أهل الجزيرة بالدولة الواحدة « الموحدة » .. ذات الاستقلال السياسى ، والأطر الاجتماعية ،، إلخ مقومات الدولة المستقرة .

فى غرف النوم ؟

وقال الأستاذ « الحكيم » إن مجىء الأنبياء كان نتيجة ولم يكن سبباً فى عروبة مصر .. وبمنتهى « الحكمة » والمنطق سأل الأستاذ « الحكيم » نفسه : كيف كان يتعامل هؤلاء الأنبياء العرب الذين هبطوا مصر مع أهلها ؟ .. ستقولون لنا : عن طريق المترجمين . ولكن كيف كان يتحدث ويتفاهم هؤلاء مع زوجاتهم من المصريات ؟ .. هل يستخدم المترجم أيضا الزوج حين يتعامل مع زوجته فى البيت أو غرفة النوم مثلاً ؟! »

وأتوقف أمام هذا الرأى موضحاً أمرين :

١ - هل كانت اللغة عائقاً بين الرجل وزوجته فى أى عصر ؟ ولماذا لا نفترض أن هؤلاء الأنبياء قد تحدثوا مع زوجاتهم بلغاتهن ؟ .. الم يتزوج عدد كبير من المصريين بأجنبيات ؟ .. وهل ادعى أحدهم أنه صار فرنسياً أو أمريكياً ؟ أو أن زوجته قد أصبحت مصرية ؟ قياساً على « التعريب القديم » لمصر ، لمجرد زواج بعض المصريات بالعرب .. ولعل أبرز مثل على ذلك زواج د . طه حسين بفرنسية ظلت معتزة بلغتها ، حتى أنها « لم تكن تتحدث ، قط ، بالعربية ، فرغم أنها قضت فى مصر أكثر من نصف قرن ، فإنها لم تسع إلى تعلم العربية ، أو حتى التعرف إليها ، ويذكر معاصروها أنها كانت ترفض بإصرار أن يجرها أحد إلى نطق كلمة واحدة بالعربية » (د . مصطفى عبد الغنى - مجلة الهلال مارس ٩٣) .

إبراهيم لا يتحدث العربية !

وتساءل الأستاذ « الحكيم » : بأية لغة تحدث موسى « المصرى » مع ابنة شعيب ؟ .. وبأية لغة كان التفاهم بين إبراهيم وزوجته هاجر المصرية ؟ .. ظناً منه أن موسى وإبراهيم كانا يتحدثان العربية - ومجرد معرفة اللغة ليس دليلاً كافياً على العروبة ! - وأزعم أنه لم يغب عنه « أن العشيرة الإبراهيمية ، وافدة على المنطقة من جنوب أرمينيا ، وقد وصفت التوراة إبراهيم عليه السلام ، بأنه رجل آرامى ، وأقر التراث الإسلامى أنه ليس من أبناء الجنس العربى ، وأن لسانه لم يكن عربياً ، وقال ابن هشام فى السيرة : إن لسانه كان سريانياً (لسان شمالى بلاد الشام) ولكنه عندما عبر نهر الأردن إلى كنعان حول الله لسانه إلى اللغة العبرانية » (د . سيد القمنى : النبى إبراهيم والتاريخ المجهول) .

٢ - ومادام بعض الأنبياء لم يكن يتحدث العربية ، فلا داعى للزعم بأن مجيئهم إلى مصر كان نتيجة لعروبتها ، فعلى سبيل المثال ، بعد أن عبر إبراهيم عليه السلام - وزوجته سارة وابن أخيه لوط (عليه السلام) - الفرات ، فى الطريق إلى أرض كنعان ، واستقراره بشكيم ، وبناء مذبح الرب حدثت مجاعة ، وبسببها هاجروا إلى مصر - التى كانت مجهولة بالنسبة لهم ! ، وحدث جوع فى الأرض . فانحدر أبرام إلى مصر « ليتغرب » هناك ، لأن الجوع هناك كان شديداً » . وهذا يؤكد أن لجوء إبراهيم إلى مصر لم يكن هجرة ، أو زيارة دفعه إليها الحس العروبى .

ثانيا : قلت : ولم تكن هناك غرابة فى ترحيب المصريين بالمسلمين ، حيث لا اختلاف فى الدين الذى أبهرت المصريين سماحته ، ويكفى التدليل على ذلك بدخول أربعة وعشرين ألف مصرى

فى الإسلام ، عام ٧٤هـ ، بعد صدور « وعد » من الوالى حفص بن الوليد بإعفائهم من دفع الجزية »

أين الخطأ ؟

ووجدها الأستاذ « الحكيم » فرصة ليتهمنى بالوقوع فى خطأ تاريخى فادح ، وراح يلقننى دروساً ما كان اغناه عن الاستطراد فى شرحها حيث يعلم أى مسلم أن الجزية تسقط عمن يدخل الإسلام ، وأن الولاة والقادة المسلمين كانوا يخيّرون أهل البلاد المفتوحة بين : الإسلام أو الجزية أو الحرب .. وفى العبارة لم أقل إن المصريين دخلوا الإسلام بعد صدور « وعد » بإعفائهم من دفع الجزية إذا نطقوا بالشهادتين ... إنما قلت إنهم نطقوا بالشهادتين كنتيجة لصدور وعد بإعفائهم من دفعها ، وهم على دينهم ـ وإن لم أصرح بذلك لأنه مفهوم ! ـ ولم أتهم المصريين ببيع دينهم .. وهل يعقل أن يتمسكوا بدينهم فى ظل البطش والقتل ، ثم يفرطوا فيه فى ظل سماحة المسلمين ؟ ..

ثالثاً : لم يرد الأستاذ « الحكيم » على ما ذكرته من أدلة تاريخية على استقلال مصر عن جزيرة العرب ، ولا أريد تكرارها ، وكنت قد قارنت بين المرأة المصرية على مر العصور ، والمرأة العربية ـ بأسانيد تاريخية ـ وتركت الاستنتاج لأنه واضح تماماً ، وينفى وجود حد أدنى من العوامل المشتركة بين المرأة المصرية والعربية ـ حتى الآن ـ ، إلا أنه اتهمنى بالجهل الفادح و« الفاضح » .. ومادام الحوار قد تردى إلى هذه الهاوية فلا داعى للاستطراد الذى أستغنى عنه ببعض التساؤلات حول القيم والمعايير الاجتماعية التى تحدد دور المرأة هنا وهناك ، باعتبارها أحد العوامل الدالة على وجود أى شىء ـ لله !! ـ من التمازج والتقارب بين مصر وبلاد العرب .. ولكنه سألنى : « من أين جئت بمثل هذا الكلام الغريب ؟ » ، ويضيف : إن المرأة الفرعونية هى امرأة عربية » .. ولست بحاجة إلى أن أدعوه لتوجيه السؤال السابق إلى نفسه !

دماء مصرية

إن هناك مئات الادلة على استقلال الشعب المصرى ، واختلافه عن قبائل العرب ، ولم تفلح الهجرات الحديثة ، ولا المطبوعات السريعة فى مزج الشعبين ، « فالمصريون اليوم ، وإن اختلفت لغتهم وديانتهم عن لغة وديانة أجدادهم الذين عاشوا فى أيام الفراعنة . أو وفدت عليهم شعوب أخرى امتزجت بهم ، وتمصرت وأصبحت جزءاً من سكان البلاد ، ما زالوا يعيشون حيث عاش أجدادهم ، وما زالت تجرى فى عروقهم دماء الأقدمين » (احمد فخرى : مصر الفرعونية)

والآن أصبحت مصر أكثر عروبة من العرب انفسهم ، وكما لجأ إليها الأنبياء قديماً ـ بصرف النظر عن لغتهم ـ فما زال العرب يلوذون بنا ، ومن يستقر بمصر ، يذوب ، وبعد جيل أو جيلين يصير نسله مصرياً ، وليس ذنبنا اننا لم نكن عرباً منذ فجر التاريخ ، وإنما يكفينا فخراً أننا مازلنا محتفظين بخصوصياتنا ـ على كافة المستويات ـ فى الوقت الذى آمنا فيه بالعروبة ، وأصبحنا أحرص عليها من أهلها او مدّعيها ،

ملحوظة أخيرة : كنت قد كتبت المقال الذى أغضب الأستاذ « الحكيم » فى يناير ١٩٩٢ ، وأرسلته إلى مجلة « العربى » ، وكانت هناك موافقة مبدئية على نشره مع «التصرف» فى بعض العبارات ـ بالاتفاق معى ـ وبعد مرور عام ونصف العام ، ابلغت باعتذارهم عن عدم نشره ، لأن الأمور « عال » هذه الأيام ، بين مصر والعرب ولا داعى لإثارة مثل هذه القضايا ! ■

تعقيب على [لويس عوض هذا الفرعون]

صلاح الدين محسن

فلعله ليس من الواجب أن تغلقوا باب الحوار حول كتاب « لويس عوض هذا الفرعون » ذلك الكتاب الذى فتحتم الباب أمام نقده ثم أعطيتم لمؤلفه الحق فى الرد على النقد .. ولا أظن بأن الأمر قد انتهى عند هذا الحد .. فالموضوع ليس من تلك المواضيع الهينة التى يمكن إنهاء الحوار حولها بسهولة وعند مثل هذا القدر القليل الذى لا يشفى غليلاً لأن قضية ـــ مصرية مصر أم عروبة مصر ؟ ـــ هى جرح مفتوح فى المخ الثقافى القومى للوطن .. ولعل ما فعله الدكتور والمعلم والطبيب لويس عوض هو أنه قام برش بعض المطهرات على الجرح فأهاج من أهاج ومنهم الأستاذ سليمان الحكيم مؤلف الكتاب المذكور والذى قام بحشو الجرح بقطن وشاش أظنه غير معقم ـــ بعد اتهام الطبيب والتشكيك فى نواياه ـــ وسعى بعد نقده للنقد الموجه للكتاب إلى ربط الجرح ظنا منه أنه هكذا قد ضمن له الالتئام والشفاء ! لذا نستأذنكم فى هذا الرد السريع على الأستاذ سليمان الحكيم مؤلف الكتاب ... فنقول :

لم أندهش من نفى الأستاذ سليمان الحكيم لمصرية اللغة المصرية القديمة ـــ كما جاء فى رده على النقد الموجه للكتاب والمنشور بمجلة القاهرة ـــ ١٣٠ لسنة ١٩٩٣ ـــ بل ولمصرية مصر كلها وردها إلى العروبة والعرب كأصل للفراعنة .... لم أندهش إطلاقا ، فقد ألفت ذلك كثيرا من كثيرين غير الأستاذ الحكيم ، وبعضهم جعل من مثل هذا اللوى لعنق التاريخ والخلط لأوراقه ببعضها البعض وغلطها أطروحات حصلوا من ورائها على شهادات الماجستير والدكتوراه ..

فأذكر بأننى قرأت دراسة بالعراق ١٩٧٨ يثبت فيها صاحبها بأن قدماء المصريين (الفراعنة) أصلهم عرب !! وحصل بها على شهادة الماجستير (!!) وليس هذا بالبعيد .. فمن المحتمل أن عبقرية الإنسان العربى الفذ المبدع والخلاق المدهش الكريم قد بخلت على بلاده شبه الجزيرة العربية ببناء ولو هرم صغير أو مسلة ولو بطول مترين فقط .. وآثرت بنائهما فى مصر(!) وضنت على بلادها بكل الإعجازات الحضارية من تحنيط ، ومعمار وهندسة وفلك وفنون .. ومنحتها لمصر فقط (!) ليس هذا ببعيد ... لم لا ؟! كل شىء جائز ..

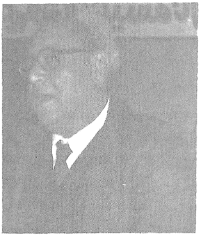
وليس بعيدا أيضا أن تكون الأمة التى أقامت حضارة منذ ٧ آلاف سنة (الفراعنة) ترجع لغتهم فى الأصل ـــ كما زعم الأستاذ الحكيم .. وغيره ـــ إلى لغة أمة أخرى لم يعثر لها على أى ذكر قبل الألف الأول قبل الميلاد ـــ أمة العرب ـــ لا بتاريخ دونته تلك الأمة ولا فى التاريخات التى دونتها أية أمة أخرى من الأمم المحيطة بها جغرافيا .. ليس بعيداً .. !!

على أية حال نقول بأن مثل تلك الحالة ... حالة مثل هذا الادعاء .. هى من أهم أعراض الشخصية والعقلية العربية .. تلك الشخصية والعقلية التى لو درسناها قديما من واقع التاريخ والشعر ـــ الذى هو ديوان العرب ـــ أو درسناها الآن على الطبيعة لوجدنا أنها تتميز أو تعانى ـــ بمعنى أصح ـــ من نزعة نحو التقاط صفات الغير لتتويج نفسها بها .. وليست صفات الغير فحسب وإنما ممتلكاته أيضا .. وهذا معروف منذ أن كانت القبائل العربية قبل التاريخ الهجرى

تغير على بعضها البعض لتنهب وتسلب أموال وأعراض بعضها البعض !

والشخصية والعقلية العربية عقلية مهووسة أيضا بالمجد .. ويرجع هذا الهوس إلى أن العرب كأمة يعانون بالنسبة لمن حولهم من الأمم المحيطة بهم فرس أو رومان وغيرهم .. من الإحساس بالضعة وقلة الشأن بين تلك الأمم المتحضرة وأهم المظاهر الدالة على ذلك عند الشخصية العربية قديما جامع عمرو بن العاص الذى لو زرناه للاحظنا شيئا عجيبا .. أعمدة الجامع غير متشابهة .. بل مختلفة اختلافا يفضح كيف أنها أخذت من المعابد الفرعونية والرومانية القديمة ليبنى بها مسجداً يسمى باسم عمرو بن العاص ، ويعد ذلك فى منطق العرب شاهداً على عظمة حضارة عربية !!

هذا عن العقلية العربية قديما .. أما حديثا .. فإن العرب يقيمون ما يسمونه مصانع يجلبون إليها أجزاء المعدات المصنعة فى بلاد الصناعة الحقة — بالغرب — ويقومون بمجرد تجميعها ويقولون بكل بسلطة ومغالطة هى مشروعة وبريئة بحكم الطبع والتعود .. أنهم يمتلكون مصانع لصناعة السيارات مثلاً .. ! وكذلك يستأجرون الخبراء الأجانب لبناء الصروح الضخمة من مطارات وجامعات ومستشفيات ويزعمون بأنهم بذلك قد لحقوا بالحضارة الحديثة بينما هم اشتروا .. ليستهلكوا . ما لا يستطيعون عمله وحدهم .. هذا عن المغالطة .. أما عن التبجح — معذرة لهذا اللفظ إذ لم أجد أرق أو أدق منه — فإنه عندما يقال : إنكم أيها العرب تعيشون عالة على الدول الغربية



لويس عوض

المتحضرة فإنهم يقولون بشىء هو مزيج من البجاحة والبلاهة : لقد سخرهم الله لنا !!! أما عندما يهزمون ويضربون بقنابل وأسلحة الغرب التى لا يعرفون كيف يصنعون مثلها .. فإنهم يبررون ذلك تبريرا يدعو إلى الرثاء بالزعم بأنهم لم يهزموا لجهلهم بعلم وتكنولوجيا التصنيع وإنما لتركهم سلاحا كان كفيلاً بنصرهم فيما لو تمسكوا به وهذا السلاح اسمه : سلاح الإيمان .. فإن أجبتهم بأن القتال له أسلحة أخرى .. اتهموك بالكفر والإلحاد .. فإن سألتهم : إذن لماذا تركتم سلاح الإيمان ؟ قالوا : لقلة إيماننا .. فتسألهم : فلماذا القلة فى إيمانكم ؟ قالوا : لابتعادنا عن الدين .. فتسألهم : ولماذا الابتعاد عن الدين ؟! قالوا : غضب من الله علينا .. فتسأل : ولماذا يغضب عليكم ؟ قالوا : لابتعادنا عن الدين .. فتسأل : ولماذا الابتعاد عن الدين إذن ؟!

.. فتجدهم هنا يقلبون أكفهم ويهزون رؤوسهم ويصمصمون شفاههم دون إجابة ... !!

ومن أعراض الشخصية والعقلية العربية أيضا .. مقدرة فطرية غريبة على استخدام المؤثرات النفسية لإبخاس شأن النفائس أو لإعلاء شأن الخبائث — حسب اللزوم — .. وكذلك لنفى حقائق ساطعة كالشمس أو لتلميع أكاذيب سوداء كسواد الليل .. — حسب اللزوم أيضا — ومن أقرب الأمثلة الحية لتلك الحالة .. حالة ذلك المسئول العربى الذى لايزال حتى هذه اللحظة مُصرا على أنه قد انتصر فى مهلكة المهالك التى يسميها هو « أم المعارك » بل ويحتفل بذكرى انتصاره المزعوم هذا كما يحتفل زعيم عربى آخر بانتصاره على ... أمريكا بعد أن ضربته بالطائرات وقتلت ابنته وكاد أن يقتل هو أيضا .. فاعتبر ذلك نصرا يحتفل به بالرغم من انه لم يسقط ولو طائرة واحدة لأمريكا .. وأضاف اسم العظمى إلى الاسم الرسمى لبلده .. لانه هو وبلاده ضُرب من دولة عظمى ! . ونسأل الزعيم صاحب مهلكة المهالك (أم المعارك) كيف تعد نفسك منتصراً وتحتفل بالانتصار بينما وطنك قد تمزق وتجزأ ، وبلدك محجور عليه دوليا وشعبك جائع بسبب الحصار المفروض على وطنك ؟ فنجد عنده حججا وأدلة وبراهين على النصر هى مقنعة جدا بالنسبة له .. ونسأل الزعيم العربى الآخر : كيف تصبح بلدك عظمى بعد أن ضربتها أمريكا وبدون أن تكون قادراً على رد الضربة أو حتى منعها ؟!

فنجد عنده أدلة كثيرة وحججا وبراهين هى مقنعة جداً بالنسبة له ! ونسأل المفكر العربى الفذ سليمان الحكيم : كيف تكون لغة حضارة لها علم خاص باسمها اسمه « علم المصريات » ولغتها هى من أقدم لغات الجنس البشرى وكذلك كتابتها .. فكيف تكون مأخوذة عن قومية

أخرى ــ العربية ــ وهى قومية حديثة النشأة ولا عندها أية شهادات من التاريخ أو وثائق من علم الآثار تدل على ذلك حيث لا آثار ببلاد تلك القومية ــ شبه الجزيرة العربية ــ اللهم إلا آثار اقدام البعير والخيل .. والليل والبيداء تعرفنى .. (!) فيجيب المفكر العربى الأصيل الحكيم بحجج ومنطق وبأدلة هى مقنعة جداً بالنسبة له ! وقديما قال شاعر عربى والشعراء العرب كانوا فى مكانة المتحدث الرسمى أووزير الإعلام حاليا .. :

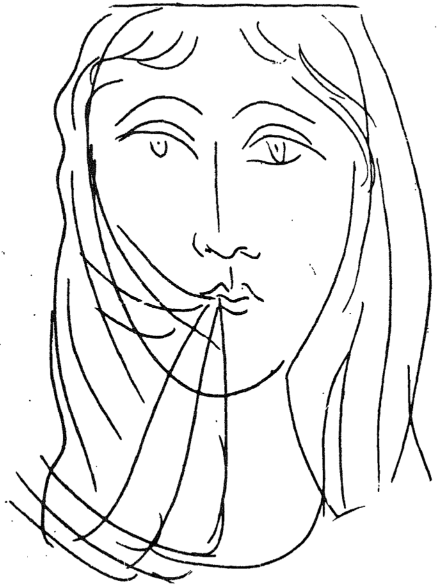
نحن إذا بلغ الفطام منا رضيع .. تخر له الجبابرة ساجدينا (!) تصوروا .. هذا الكلام الأجوف الفارغ .. كلام لا رأس له ولا ذنب .. كلام عرب .. كذب اشر .. هذا قيل قديما بلسان عربى .. أما حديثا .. فى عصرنا هذا فقد قال زعيم عربى آخر كان شديد الفخر بعروبته : « سادمر إسرائيل ومن هم وراء إسرائيل » !! ويعلم الجميع ــ وهو أيضا ــ بأن من وراء إسرائيل هى امريكا ولديها أسلحة تكفى لتدمير العالم كله عدة مرات وهو لا يملك مثل هذه الأسلحة باى قدر ..فانظروا معنى هذا الكلام الأجوف الفارغ والكذب الأشر .. انه هو هو نفس الكلام الفارغ للشاعر العربى القديم منذ قبل التاريخ الهجرى ولم يتغير شيئا !!

وكانت نتيجة هذا الكلام الفارغ تسبب هذا الزعيم فى قتل وجرح وأسر وفقد ٢٥ ألفا من خيرة شباب بلده فضلاً على فقد جزء غال وعزيز من ارض وطنه لم يسترد إلا بعد سنوات طويلة وبشروط مذلة واحتاج لحرب أخرى لزوم استرداده !!

والآن .. اليوم عندما يقول المفكر العربى اللوذعى سليمان الحكيم أن « الفراعنة أصلهم عرب » وبعد أن يتجاسر على معلم عظيم وعالم جليل مثل د. لويس عوض .. لماذا يندهش البعض ؟! فهل قوله هذا أعجب من العربى القديم القائل بأن الرضيع من قبيلته تخر له الجبابرة ساجدينا بمجرد ان يفطم ؟ (!) أو قوله هذا أعجب من قول زعيم عربى لدولة فقيرة ومتخلفة ــ من العالم الثالث ــ بأنه سيدمر الدولة التى تستطيع ان تدمر الكرة الأرضية وعدة كرات أرضية أخرى قريبة منها أو بعيدة عنها (!)

قواك الله يا عم سليمان يا حكيم ووفقك وأمد لنا فى عمرك ... وأبقاك ذخرا للعروبة ... إننى بكلماتى تلك لا أعلن عدائى للعرب ولا أعلن عن نقمتى على العروبة ــ كما سيؤول البعض كلامى بالتأكيد ــ كلا .. وإنما أعلن عدائى كله ونقمتى كلها على منهج وسلوك غير صحيح وعلى حالة غير صحية .. وحيثما كان هذا المنهج وأينما كان هذا السلوك وتلك الحالة المرضية وسواء كانت فى العرب أو فى العجم أو فى البربر أو حتى فى الأنجلو ساكسون ■





حول مصطلح الأدب النوبي

حجاج حسن أدول

عندما تشترك عدة مؤلفات أدبية في خواص مشتركة تجمعهم ، فالأمر يقتضى بروز مصطلح ما يطلق عليها ، بحيث يكون عنواناً مؤرشفاً في الذاكرة ، فإذا ما سمعنا أو قرأنا ذلك المصطلح فإننا نستدعى من الذاكرة ـ الواعية وغير الواعية ـ ذلك الأرشيف أو جزءاً من مخزونه حسب الاحتياج .... ولذلك ظهر مصطلح الأدب النسائى مثلاً لأن أهم خاصية بارزة في هذا النوع من الأدب أن مؤلفيه من النساء ، أو أن الأغلب الأعم من تلك المؤلفات يدور حول المرأة نفسها وثبت هذا المصطلح بالرغم من رفض شريحة عريضة من الكاتبات لهذا التصنيف .

كما أطلق أدب الحرب على عدد من المؤلفات لأن موضوعها الأساسى كان عن الحرب ، ومثله أدب البحر لأن الموضوع الأساسى الذى يجمع بين هذه المؤلفات التى أدرجت تحت عنوانه كان هو البحر وأحياناً يلتقط المصطلح الأدبى فترة زمنية ليلقب نفسه بها وليعرف بهذا اللقب مجموعة معينة من المؤلفات ، فنقول الأدب الفرعونى أو المملوكى . وربما وصف الأدب بتبعيته لأمة من الأمم كالأدب الروسى والأدب الفرنسى ، أو نختار له مظلة جغرافية كأن نقول الأدب الأفريقى أو نلجأ لمزيد من التخصيص فنقول أدب أفريقيا السوداء فنحدد به أدب أفريقيا جنوب الصحراء ، أو نقول الأدب المغاربى فنجمع دول المغرب العربى في مصطلح واحد .

كل هذه مصطلحات . ومعروف تماماً أن المصطلح مهما بلغ من التوفيق في تكوينه ، لا يمكن أن يكون جامعاً حاوياً محكماً كامل الدقة ، فمصطلح الأدب النسائى يجمع أديبات جيدات وغير ذلك ، كما يجمع نتاج أديبات كتبن عن أمور خارج خصوصيات المرأة . ثم ماذا يقول المصطلح مع أدباء رجال كان معظم إنتاجهم الأدبى عن المرأة ؟ وماذا يفعل مصطلح «أدب أفريقيا السوداء» مع أدبية بيضاء من أقصى جنوب أفريقيا كتبت عن هذه المنطقة بمقدرة واضحة ؟ ومصطلح الأدب المغاربى يحوى أدباً تكاد تكون اختلافاته شاسعة . فبالمنطقة عدة بلاد لها خصوصيتها المختلفة ، بل وفي عدد منها خصوصيات واضحة مثل خصوصية الأدب الامازيغى (أدب قبائل البربر) ، كما أن بها أدب المغرب العربى المكتوب بالفرنسية في تفوق ملحوظ ... الخ .

وابتداء من سنة ١٩٩٠ خاصة ، ظهر في مصر مصطلح «الأدب النوبى » ، فامتعض البعض أولاً ، ومع توالى ظهور هذا المصطلح وثباته تحول الامتعاض إلى معارضة شديدة ، ثم تصاعد الرفض حتى صار اتهاماً لمستخدميه بأنهم يعملون على الإضرار بمصر ، وأن النوبيين المستخدمين له هم في حقيقة الأمر عنصريون بل هم انفصاليون .

ترى هل يستحق هذا المصطلح هذا الرفض القاسى الذى يطعن مستخدميه في وطنيتهم المصرية ويوصمهم بالتعصب والانفصالية ؟

سنة ١٩٤٨ صدر أول عمل أدبى نوبى مكتوب باللغة العربية هو ديوان (ظلال النخيل) للشاعر الراحل محمد عبد الرحيم إدريس . ومن ١٩٤٨ حتى ١٩٦٣ أى في مدة خمس عشرة سنة ، لم يصدر أى عمل نوبى ثان . وفي

١٩٦٤ وضح الأدب النوبى بخصوصيته حين صدرت رائعة محمد خليل قاسم (الشمندورة) وديوان (سرب البلشون) لمجموعة من الشعراء النوبيين ، وهما أهم عملين نوبيين فى هذه الفترة . ورغم صدور ثمانية أعمال أدبية نوبية أخرى ما بين دواوين شعر وروايات ، إلا أنها لم تكن مؤثرة لتواضع مستواها .

وفى سنة ١٩٨٩ بدأت غزارة العناوين النوبية المكتوبة باللغة العربية ، وكان فى طليعة كتابها ابراهيم فهمى فى مجموعته (القمر بوبا) . ومن عام ١٩٨٩ حتى الآن (أى فى فترة لا تزيد عن أربع سنوات) تم طُبع ونشر عدد ١٠ كتب أدبية نوبية : منها خمس مجموعات قصصية : —

١ - **القمر بوبا** إبراهيم فهمى
٢ - **ليالى المسك العتيقة** حجّاج أدّول
٣ - **بحر النيل** إبراهيم فهمى
٤ - **عروس النيل** يحيى مختار
٥ - **العشق اوله القرئ** ابراهيم فهمى

وثلاث روايات : —

١ - **بين النهر والجبل** حسن نور
٢ - **دنقلة** إدريس على
٣ - **الكُشَر** حجّاج أدول

ومسرحية واحدة هى «ناس النهر» لحجّاج ادول

وكتاب واحد يجمع بين الرواية والمجموعة القصصية هو «ماء الحياة» ليحيى مختار

هذه الغزارة النسبية كانت السبب الأول لاستدعاء مصطلح «الأدب النوبى» . أما السبب الثانى فهو فوز كاتب هذه السطور بجائزة الدولة التشجيعية لعام ١٩٩٠ عن مجموعته القصصية «ليالى المسك العتيقة» . ثم



زكى مراد

فوز يحيى مختار بنفس الجائزة عن مجموعته «عروس النيل» عام ١٩٩٣ .. علماً بأن الجائزة حجبت عام ١٩٩٢ .

ونحن نسأل قائلين : ما هى الخصائص المشتركة فى تلك الأعمال والتى استدعت مصطلح «الأدب النوبى» وفرضت استخدامه؟ ونقول : إن الخواص عديدة . أولها أن المؤلفات تدور حول منطقة بعينها وهى النوبة .. والنوبة لها خواص كثيفة تميزها وتعطيها تفرداً معيشياً واضحاً ، منها لغة تليدة قائمة بنفسها ومستمرة رغم موات الكثير من اللغات التى زامنتها أو حتى التى ظهرت بعدها ، ثم خصوصية تاريخية صارية فى القدم شاركت بوضوح فى سلم الحضارة الإنسانية وامتزجت بالرسالات السماوية الثلاث وبما قبلها من الأديان .

وخصوصية بيئية ، وخصوصية اللون والتى صهرت جميعها لتنتج منها سبيكة اجتماعية ذات طبيعة خاصة ثم إن شبه العزلة الذى ساد لفترات طويلة على النوبة أتاح للمجتمع النوبى أن يهضم ويُنوِّب كل الهجرات التى وفدت عليه واستقرت : من المغرب قبل العروبى غرباً ومن شبه الجزيرة شرقاً ومن افريقيا السوداء جنوباً ومن صعيد مصر وشمالها شمالاً ؛ هذا بالإضافة إلى الأجناس التركية والأوروبية والآسيوية التى أتت كجنود وحكام . كل هذا أبدع منظومة حياتية كاملة ذات ثقافة إنسانية لها مذاقها الخاص . وبعد تهجير النوبيين سنة ١٩٦٤ أضيفت خصوصية هم وغم رزحتا على قلوب النوبيين ، متمثلة فى آلام خلعهم من بيئة هى جزء لا يتجزأ من تكوينهم الجمعى والفردى ... ثم تهجيرهم منها والإطاحة بهم فى بيئة مصطنعة ترفضهم ويرفضونها .. خصوصية تعب إنسانى لم ولن يشعر به بقية المصريين .

ولأن الأدباء النوبيين يعبرون عن هذه الخصوصيات العديدة التى تتجمع تحت بند كبير هو خصوصية النوبة لذا كان أدبهم فى أغلبه ذا خصوصية مميزة ، وعليه كانت الحاجة تطالب بمصطلح يجمع تلك الأعمال الأدبية تحت عنوانه ويؤرشفها العقل تحت بنده ..

وإذن فالخواص التى تتطلب المصطلح موجودة ، فلماذا الرفض من البعض؟ إن الحجة الأساسية للرفض هو أن النوبة جزء من مصر وعليه فإن كل أدب من أقاليم مصر هو أدب مصرى ، ومن الخطأ نسبته إلى الجهة البيئية التى ينتمى إليها أو يعبِّر عنها ؛ فلا نقول مثلاً أدباً قاهرياً أو أدباً سكندرياً أو أدباً صعيدياً أو أدباًبحيرياً .. الخ .. ولكننا نقول إن هناك بالفعل خصائص معينة تجمع أدباء الصعيد فحين نذكر يحيى الطاهر نذكر محمد مستجاب وأمل دنقل .. الخ وفى بحرى نجد ما يجمع خيرى شلبى وروميش وعبد

الحكيم قاسم .. الخ ، ومع هذا فإن كل ما ذكرناه لم تستدع الحاجة إلى إطلاق مصطلح بيئى على أعمالهم بحيث يجمعهم وإلا لكان قد ظهر هذا المصطلح ببساطة ورسخ ، وليس ذنب المنطقة النوبية أن خواصها أبرز وأوضح ، كما أنه ليس مطلوباً من النوبيين الاعتذار عن خصوصيتهم ومداراتها . علما بأن الكثير من المناطق المصرية حاولت أن تصطنع مصطلحاً أدبياً يجمعها لكن هذه المحاولات المصطنعة باءت بالفشل لأن تواجد المصطلح لا يكون عنوة وقسراً ، لكن المصطلح يبرز تلقائياً إذا ما توافرت له الأسباب .

أما الحجة الثانية - والخطيرة فعلاً - التى يطعن بها كل من يستخدم مصطلح « الأدب النوبى » هى أن هذا المصطلح يدعو للانفصال .. لماذا ؟ لأنه اصطلاح عنصرى متعصب !! وخطورة هذه الحجة أنها من نوع السباب الثقيل والطعن فى مصرية شريحة من المصريين وهى تخوين لهم ومحاولة ثلم شرفهم الوطنى لكننا بعيداً عن رد فعل خشن مساوٍ لقسوة هذا الفعل القول ، نحاور بالتى هى أحسن .

مصر بلد عظيم تليد — وإن دارت بها الدوائر فى عصور طال أمدها أم قصر — والتنوع فيها متوافر لكنه تنوع متوحد فى صلابة أرضها الثابتة ، فنحن نجد تنوعاً تاريخياً فى العمق البعيد يعطى مذاقات جيولوجية وثقافية .. من عصر فرعونى طويل طويل إلى عصر مسيحى طيب أضاف إلى المذاق الحلو مذاقاً - وإن حاول البعض إنكاره - ثم العصر الإسلامى الذى أعطى وبقوة وصبغ البلاد كلها بصبغة عربية محافظاً فى نفس الوقت على كل الموروث المتواجد . هذا من ناحية العمق التاريخى ، أما من ناحية السياحة الجغرافية الأفقية فإننا نجد صبغات ومذاقات متعددة وواضحة أيضاً ، فهناك سيناء والصحراء الغربية وطابعهما البدوى - وإن لم يظهر لهما أدب مكتوب قوى حتى الآن - والواحات فى قلب الصحراء ، ثم خصوصية مناطق النوبة والصعيد ودلتا الوادى ، ثم المدن الكبرى التى كانت لها خصوصيات متفردة مثل الإسكندرية حين البطالمة والقاهرة حين المعز والمماليك ، ثم بهتت هذه الخصوصيات وشحبت إلا من بعض الأحياء مثل جمالية نجيب محفوظ وغيط العنب لإدوار وغربال مصطفى نصر ... الخ ثم لا يجب أن ننسى قبائل البشارية وغيرها على امتداد البحر الأحمر مع السودان ؛ تلك القبائل التى ذهب إليها صبرى موسى وأبدع لنا (فساد الأمكنة) .

كل هذه الخصوصيات هى نعمة على مصر ، فلماذا يعتبرها البعض نقمة ؟ فطالما أن الجذر الوطنى يجمع فلم التوجس والاتهام؟ ونحن نعلم أن مصر من أكثر بلدان العالم استقراراً لضآلة الأقليات فيها من حيث العدد ثم — وهذا هو الأهم — لتجانس شعبها وبعده عن التعصب وكرهه للعنف(١)

مصر شجرة باسقة فخيمة ، جذرها فى الأرض ضارب راسخ ترتفع منه الساق الواحدة غليظة متينة وعن الساق تتفرع الفروع والغصون فى خصوصيات بيئية ومن الأفرع والغصون تورق أوراق خضراء وللثمار الطيبة مذاق خاص وكل ثمرة بأديب وعالم .

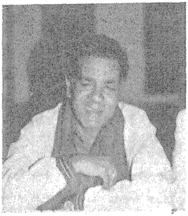
تفرع الفروع وتشعب الغصون إضافة ، فالساق الجذع متين ... تعدد الألحان إضافة طالما أن اللحن الأساسى جذر ضارب فى الأرض .. لانشاز ... لا خوف ، والأهم المحرومة من الأعماق التاريخية تصطنع لنفسها تاريخاً وإن زوّرته ، والدول المحرومة من التنوع الثقافى تفتعل لنفسها تنوعاً غير موجود ولو بالسرقة من دول أخرى . فما بالنا نرفض هذه الخيرات الموجودة بطبيعتها فعلاً ؟

للرفض — فى الحقيقة — سبب باطنى ظاهرى وإن لم يقله الرافضون صراحة . فمن المعروف تاريخياً أن النوبة قديماً كانت إمبراطورية ، وكانت مملكة مستقلة ، لكن الصحيح أيضا أنها كانت لأحقاب طويلة من ضمن الإمبراطورية المصرية ككل ، وصحيح أيضاً أنه أتى حين من الدهر صارت فيه مصر تابعة للنوبة .

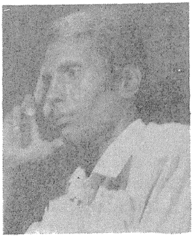
ومنذ بداية التاريخ — حتى غير المكتوب منه — كان الاختلاط ، فساح النوبيون داخل الشمال وتصاعد الشمال جنوباً واختلط أهله بناس النوبة ، ولذلك فإننا نلحظ فى بعض مناطق الصعيد العلوى ملامح نوبية كما نجد فى بعض الوجوه النوبية ملامح شمالية . وصار الكل بلداً واحداً بعد دخول النوبة فى الدين الإسلامى الحنيف واتساقه مع الثقافة العربية التى شملت مصر كلها وصارت اللغة العربية هى اللغة الأولى بدلاً من النوبية التى انزاحت لتكون لغة ثانية فى المنطقة ومما يجدر الإشارة إليه هو أن النوبة عبارة عن ثلاثة أقسام منها قسم عربى تماماً أصوله ترجع إلى الجزيرة العربية ولغتهم هى العربية حيث لا يتكلمون النوبية وإن أخذوا منها مفردات بحكم التعايش والتفاعل .

لماذا لم يتشكك ـ الطاعنون ـــ فى وطنية المصريين النوبيين حين خاضوا مــع إخـوتهم الحـروب المصريـة الإسرائيلية وجرت دماؤهم المصرية النوبية لتروى أرض سيناء ومناطق القناة؟ ولماذا لم يتشكك أحد منهم فى مصرية النوبيين حين ضحت النوبة جميعها بأرضها مراراً وتكراراً لتتحول هذه الأرض إلى خزان مياه لمصر كلها ؟ خزان تتسع التضحيات باتساعه منذ بنائه فى عام ١٩٠٢ ثم تعليته الأولى والثانية فى عامى ١٩١٢ ، ١٩٣٣ على التوالى إلى أن كان الغرق الكامل سنة ١٩٦٤ ببناء السد العالى لم يتشكك ـ حينئذ ـ أحد فى مصرية المضحين . ولم يتشكك أحد ورجال النوبة يسيحون فى مدن مصر دون أى معونة من الحكومات المتعاقبة ، بينما حاجز اللغة يغالبهم واختلاف البيئة يعرقل خطاهم لكن أسلحة التشكك جردت وسيوفهـا امتشقت حين بدأت الشخصية النوبية تلمع فى سماء الأدب بما لها من خصوصية ، والتشكك فى مصرية النوبة ليس كامنا فى نفوس أبنائها ـــ كما يدَّعى الطاعنون ـ ولكنها فى المتشككين أنفسهم ... كيف؟

لأن الكثير منا كمصريين ما زالوا متقولبين عقلياً ونفسياً فى غوغائيات الحزب الواحد والرأى الواحد والقالب الواحد ، وإن كانوا ظاهرياً مقتنعين بالديمقراطية السياسية رغماً عنهم . فهم باطنياً ذوو لون واحد وتوجه قطيعى واحد . ولأنهم داخلياً كأفراد يشعرون بالضعف كمواطنين لدولة تطحنها المشاكل فأرادوا لنا أن نشعر بشعورهم ونفقد معهم الثقة بأنفسنا . يرفضون التنوع بحجة أنه شقاق ، ويرفضون التواصل بحجـة الغزو الثقافى ، ويرفضون الجديد المبدع



محمد حمام



إبراهيم فهمى

فإنه بالقطع يحتاج إلى دروس فى الوطنية إضافية . ويحيى مختار ما هو إلا أحد تلامذة قاسم ... شارك غيره من المواطنين حياة المعتقل . والأخوان كلفت وشندى والفنان محمد حمام وغيرهم .. وغيرهم لم يعتقل واحد منهم لنوبيته أو لأنه ينادى بعنصرية نوبية أو انفصال نوبى .. بل لأنهم كانوا ينادون باسم مصر الشاملة الحاوية للكل .. نادوا بها عزيزة مكرمة . ثم يجيء الزمان الذى يوصم فيه الأديب النـوبى بالعنصريـة والانفصـاليـة يا سادتى الأفاضل : من منكم يزايد على وطنية خليل قاسم وزكى مراد؟

بحجة الخوف على الأصالة ولو أنهم عرفوا النوبة جيداً لما تشككـوا .. لو عرفوا مثلاً أن صاحب أول ديوان شعر نوبى صدر عام ١٩٤٨ وهو محمد عبد الرحيم إدريس كان عضواً فى مجلس الأمة المصرى لأكثر من دورة ، ولو عرفوا أن محمد خليل قاسم صاحب « الشمندورة » ـ والتى يقول كل أدباء النوبة إنهم خرجوا من عباءته ـ لو عرفوا أنه مناضل مصرى شديد المراس . ومن لا يعرف نضال ووطنية الشاعر والسياسى زكى مراد الذى شارك فى ديوان (سرب البلشون)

وأخيراً أقول : هل الأمر هو غيرة فنيـة وأدبية؟ وأجيب بـأن هذا صحيح .. ألم يوصم إدوار خراط بأنه صاحب مشروع قبطى؟ لماذا؟ لأنه أديب متواجد بثقل . فحين صعب على مخالفيه أن يثبتوا بأنه غير متواجد أرادوا تجريحه من ناحية أخرى .. ولتكن خصوصيته فى العقيدة الدينية ومع النوبة صعب نكران تواجد الأدب النـوبى ، وإذن فليخرج الأدبـاء النوبيون من ناحية بعيدة عن نتاجم الأدبى الجيد ولتكن من خصوصيتهم كنوبيين .

وأخيراً فلابد من القول بأن مصطلح « الأدب النوبى» سيبقى ما بقيت الحاجة إليه حاجة حقيقية ، وبنفس الموضوعية نقول إنه كأى مصطلح سيتلاشى إن كانت الحاجة إليه مفتعلة وطارئة . دونما حاجة لتجريح وهوس انفعالى ■

١ ـ براجع كتاب (تاملات فى مسالة الاقليات) تاليف د . سعد الدين إبراهيم ، دار سعاد الصباح .

بليغ حمدي : الموهبة وحدها لا تكفي

سهير عبد الفتاح

فعندما بدأ بليغ حمدى طريقه فى الخمسينيات ، كانت كل مؤهلاته ثلاث سنوات دراسة فى المعهد العالى للموسيقى العربية ، وثلاث سنوات فى كلية الحقوق ، بجانب موهبة متأججة تنبىء بمولد فنان جاد .

على ساحة التلحين والغناء كان هناك زكريا أحمد ، والسنباطى والقصبجى ، بجانب فريد الأطرش ، ومحمد فوزى ، ومحمود الشريف ، وأحمد صدقى . وفى مقدمتهم محمد عبد الوهاب الذى تربع على عرش التجديد ، ومعه تيار نشأ وترعرع فى أحضانه يضم الموجى ، والطويل ، وعلى إسماعيل . وقد حقق هذا التيار الشاب نجاحا سريعا ، وسيطر على الأغنية المصرية الجديدة ، وعلى أجهزة النشر والإذاعة وأذواق المستمعين .

فى مجال الأصوات ، كان هناك فى القمة أم كلثوم ، تتبعها ظلال شاحبة من الأصوات المحدودة الإمكانيات بعضها يمتلك عذوبة وجمالاً رغم قلة إمكانياته ، لكن التحسينات التقنية التى دخلت على الميكروفون عوضت ضعف الإمكانيات الصوتية ، وأصبح الميكروفون قادرا على أن « يعمل من الفسيخ شربات » .

من هذه الأصوات التى ظهرتْ فى هذه المرحلة عبد الحليم حافظ ونجاة الصغيرة وفايزة أحمد ومحمد قنديل ، ووردة الجزائرية ، بالإضافة إلى الأصوات التى ظهرت قبلها كصباح ، وشادية . هذه الأصوات فرضت على الملحنين أسلوبا خاصا فى التلحين ، يتحرك فيه اللحن ضمن منطقة محدودة من الصوت يظهر فيها جماله ، ويبتعد اللحن تماما عن المناطق الأخرى الضعيفة وعن كل التقنيات والمهارات والزخارف التى تعجز هذه الأصوات الجديدة عن أدائها . وبهذا الأسلوب أصبحت الأغنية الحديثة عبارة عن جمل موسيقية بسيطة قصيرة سهلة يؤديها المطرب فى منطقة الكلام العادى من الصوت ، ويرتكز على إيقاعات سريعة صاخبة تسهل للجمهور أن يشترك مع المطربين فى الغناء . وهذا ما سنراه بنسب متفاوتة عند الموجى ، والطويل ، وبليغ حمدى ، وعلى إسماعيل ، ومنير مراد .

والواقع أن الثورة على القديم والاندفاع نحو التجديد والتبسيط والبعد عن النخبة والاقتراب من الجماهير كانت شعارات سائدة فى السياسة والمجتمع والاقتصاد والثقافة والتعليم . وقد قلبت هذه الشعارات مصر رأسا على عقب ، وكانت الأغنية المصرية تعبيرا عن هذه المرحلة الجديدة ، وكان بليغ حمدى ابنا بارا لها .

فى البداية حاول أن يكون مغنيا ، لكنه فشل كمغنٍ ، فاتجه بكل قوته إلى التلحين يجرب حظه . والغريب ـ وهذا منطقى بالطبع ـ أنه حقق فى التلحين نجاحا سريعا فاق كل التوقعات ولأنه أعتمد على الموهبة أكثر من اعتماده على الدراسة المنظمة ، فقد حاول فى ألحانه الأولى أن يجمع بين مختلف الأساليب التقليدية والحديثة ليرضى المستمعين ويستحوذ على كل الأذواق .

ورغم أنه كان شديد الإعجاب بألحان عبد الوهاب فليس فى ألحانه الأولى ما يدل على تأثره المباشر ، والسبب فى رأيى الطابع الأرستقراطى فى ألحان عبد الوهاب الذى حاول بليغ حمدى أن يبتعد عنه ويقترب أكثر من الطابع الشعبى الذى يوجد إلى حد ما عند السنباطى

وزكريا أحمد ، ولهذا نرى بليغ حمدى متأثرا فى ألحانه الأولى بهذين الملحنين ، كما يظهر فى لحنه الأول لفايزة أحمد « ما تحبنيش بالشكل ده » فهو لحن بسيط سهل يتميز بروح جادة رصينة وبنعومة متدفقة تذكر بطقاطيق أم كلثوم فى الثلاثينيات .

اختار بليغ حمدى لهذه الأغنية مقاما عربيا أليفا هو مقام « الراست » . وتتنقل بين أجناسه تنقلات سلسة هادئة لا تخالف توقعات الأذن العربية . لقد أخذها على مهل وقدم جملا لحنية محدودة تحتوى على أنغام خجلة متوجسة بإيقاع بسيط هادىء .

حاز هذا اللحن الذى قدمه بليغ لفايزة أحمد فى منتصف الخمسينيات على بعض من إعجاب المستمعين التقليديين ، وكثير من إعجاب المخضرمين ، أما جيل الشباب ، فكان محايدا فى إعجابه بهذا اللحن .

لكن الملحن المتوثب لم يرض بهذه النتيجة فنفض عن نفسه غبار الرصانة والتردد ، وعرف إلى من يدير دفته فانضم لموجة الملحنين الشبان ، أو لتيار الغناء المصرى الحديث ، وسار على هديهم ، وقدم فى أغنيته الأولى لعبد الحليم حافظ « خسارة خسارة » كل أساليب وتفانين هذا التيار .

هذه الأغنية عبارة عن جمل لحنية تستعير لهجة الكلام العادى ، وتثير الشعور بحزن رقيق ، ولا تخلو من المرح الذى يصل أحيانا إلى الرقص .

يبدأ الجملة الأولى من هذه الأغنية بنغمات من مقام « النهاوند » ، ذات إيقاع حالم ، وتليها لازمة موسيقية قصيرة لينتقل فيها الإيقاع ، إلى إيقاع راقص ، ثم تأتى الجملة الثانية فيرجع



إلى الحزن والكآبة واللحن فى النهاية عبارة عن جملتين تتكرران طوال الأغنية التى توسع فيها الملحن فى استخدام الآلات الموسيقية .

أصبحت تطلعات بليغ بلا حدود ، فقد نجحت الأغنية التى لحنها لعبد الحليم حافظ نجاحا كبيرا ، وأصبحت على كل لسان ، وكانت المرحلة كلها تساعد على تحقيق هذا النجاح وتؤكد ثقة الملحن الشاب فى نفسه ، فأخذ يتحدث عن أغنية مصرية عالمية مستوحاة من الغناء الشعبى ، ومستفيدة من أساليب التوزيع الأوركسترالية .

ولكن كيف يتأتى له أن يصل إلى هذه الأغنية العالمية ؟ بأى أدوات ؟ وبأى ثقافة موسيقية ؟ وهل استطاع أولا أن يضع أساسا جديدا لأغنية مصرية أو عربية حتى يمكنه أن يضع أساسا لأغنية عالمية ؟

كل هذه الأسئلة ظلت معلقة . فقد اندفع بليغ فى المحاولة ، بالموهبة وحدها ، وبدون أن يكمل ثقافته الموسيقية ، وبدون أن يجد حتى الوقت للتفكير ، اندفع فى تلبية طلبات المطربين والمطربات الجدد ، يقدم لهم الحانه

التى وجدت إقبالا كبيرا من الجمهور لاعتمادها الشديد على التيمات والإيقاعات الشعبية والغربية الراقصة والنغمات المحدودة والجمل القصيرة ، مع إبهار المستمع والمشاهد بأوركسترا ضخم يضم آلات عربية ، وآلات غربية وآلات شعبية ، وآلات حديثة الأرغول إلى جانب الساكس ، والقانون إلى جانب الأورج الكهربائى والجيتار ، والعود والناى إلى جانب الفلوت والأكورديون . كل هذا الخضم الهائل من الآلات المتناقضة وظفه بليغ لكى يقدم خطا لحنيا مفردا .

هكذا ظن بليغ حمدى أن العالمية ستأتى إذا خلط بعض الجمل الشعبية ببعض الإيقاعات الراقصة ، وخلط بعض الآلات العربية ببعض الآلات الغربية ، وهكذا ظهرت ألحانه « قولو لعين الشمس ما تحماش » و« آه ياليل ياقمر » و« على حسب وداد قلبى » والواقع أن هذا الاتجاه كان موجودا قبل بليغ حمدى فى بعض الأغانى التى لحنها محمود الشريف ، وأحمد صدقى ، وغناها محمد عبد المطلب ، والبليدى ، ومحمد رشدى ومحمد العزبى . لكن ألحان الشريف وصدقى كانت تستوحى الروح الشعبية دون أن تقتبس الجمل الشعبية نفسها ، وكانت تحافظ على الأساليب العربية فى كل شىء . لكن بليغ حمدى ركب الموجة ، وخلط بين العناصر الشعبية والعناصر المأخوذة من الأغانى الغربية الراقصة .

لكن هناك عنصرا جديدا فرض نفسه بقوة على بليغ حمدى وجعله يغير الطريق الذى سار فيه . هذا العنصر الجديد الذى بدأت به مرحلة جديدة فى حياة بليغ حمدى هو جرس التليفون الذى دق فى منزله ذات يوم من أيام سنة ١٩٦٠ ،

فرفعه وإذا به يسمع صوت سيدة الغناء العربى أم كلثوم تطلب منه أن يعد لها لحنا جديدا .

لقد بنى بليغ حمدى خطته السابقة على أساس الأصوات البسيطة الضعيفة التى كان يلحن لها . فماذا يفعل مع أم كلثوم ؟ لقد اضطر للعودة للبدايات عندما كان متأثرا بزكريا أحمد والسنباطى . لكنه لم يفعل إلا أن أضاف الجمل التى استوحاها من السنباطى وزكريا إلى الجمل الشعبية والإيقاعات الراقصة ومن هذا الخليط قدم بليغ حمدى لحنه الأول لأم كلثوم التى غنت له أحد عشر لحنا .

فى أغنية « حب إيه » أول ألحان بليغ الطويلة لأم كلثوم ، بدا مثل الحاوى الذى يحاول أن يخطف أنظار المشاهدين بألعابه الخطرة .

والأغنية تبدأ بمقدمة طويلة نوعا من مقام « البياتى » وهو المقام الذى استخدمه بليغ فى اللحن وتجول فى بعض فروعه القريبة كالنهاوند والصبا والحجاز ، ثم تتبع المقدمة جمل لحنية قصيرة وهى من خط ميلودى واحد معاد بدرجات مختلفة فى حركة صاعدة وهابطة ، ولكن بنغمات وإيقاعات متقاربة جدا يتوقعها المستمع لأنها خالية من الوثبات والقفزات التى تحتاج إلى خيال وثقافة موسيقية ؛ ولهذا تميز اللحن بالرتابة وخلا من المفاجآت والقفلات المحكمة التى تعودنا عليها فى ألحان السنباطى وزكريا أحمد والقصبجى لأم كلثوم

واللحن فى مجمله لا يمثل قيمة فنية كبيرة ، فلا هو أضاف تكنيكا جديدا أو قدم أسلوبا مبتكرا ولا هو حافظ على الخط الرصين للألحان التى كانت تغنيها أم كلثوم ، بل خرج بها عن وقارها المعتاد ، وأدخلها لأول مرة فى أسلوب غنائى عامى ، كان له جمهوره الواسع فى فترة الستينيات بسبب التغيرات الاجتماعية التى أشرنا إليها والتى أفضت إلى ظهور ذوق جديد وسميعة جدد .

لكن بليغ حمدى لم يكف عن التلحين للأصوات الأخرى . ولهذا وقع فى ازدواجية ملحوظة . فالذى يستمع إلى ألحانه لأم كلثوم يتذكر السنباطى وزكريا أحمد ، والذى يستمع إلى ألحانه لعبد الحليم حافظ ونجاة وعفاف راضى يتذكر المداحين والرحبانية ومحمد عبد الوهاب .

لقد كان النجاح السريع هو العدو الأكبر لبليغ حمدى ، لأن ثقافته الموسيقية كانت محدودة من ناحية ، وكان الإقبال الجماهيرى على ألحانه ضخما من ناحية أخرى ، فلم يبق إلا الموهبة ، والموهبة وحدها لا تكفى !■

د . نصر أبو زيد

عبله الرويني

● كلنا ضد الحوار ... اسلاميون أو علمانيون !!

● انا مضطر لتقديم تنازلات معرفية كي يصل خطابي !!

● طه حسين كان سجالياً ... ولهذا كان سهلاً عليه التراجع !!

● عشت الإسلام الاشتراكي ، والإسلام دين الملكية الشخصية والإسلام دين الجهاد ، والإسلام دين السلام .

● افكار طه حسين قائمة على الحدس .. وغير مؤسسة علمياً !

بين الواقعة والواقعة المشابهة ، مسافة كافيه للاختلاف ، ولفضح مرحلة لم تمنحنا إلا سقوطها والانتظار .. ومنذ قرار جامعة القاهرة (مارس ١٩٩٣) برفض ترقية د . نصر حامد ابو زيد إلى درجة الاستاذية ، والتشكيك في عقيدته ، وواقعة التحقيق مع د . طه حسين حول كتابه (في الشعر الجاهلي) ١٩٢٦ تفرض حضورها ، ومعها تلك الرحابة الفكرية بالعشرينيات من هذا القرن .. ومعها أيضا محدودية أيامنا وسياقنا اليومي المتراجع .

٦٧ عاما بين الواقعتين .. مسافة نحاول قراءتها خلال حوارنا الممتد مع د . نصر «أبو زيد .. من عضويته بالإخوان المسلمين حتى خروجه عليهم ، ومن رفضه (للحل الإسلامي) إلى المطالبه بفتح الأبواب له ، ومن صراعه الفكري إلى صراعه السياسي المهزوم .

هي محاولة لاضاءة واقع ردىء .. كيف هي صراعاته ؟ وكيف هي معرفته وانتاج مفكريه .

*** نبدا بعضويتك لجماعة الإخوان المسلمين .. وتربيتك الدينية الأولى ؟**

ـــ لم تكن علاقتي بالمسجد مجرد علاقة عبادة ، ولكن علاقة الفتى الريفي بالمسجد هي علاقة بمكان يقضي فيه أكبر عدد من ساعات اليوم ، بدءاً من استخدامه كمكان للمذاكرة ، إضافة إلى أنه مكان للعبادة وحضور الدروس الدينية ، ولايزال كثير من أبناء قريتي (قحافة) بندر طنطا ينادونني (بالشيخ نصر) لأني حفظت القرآن في سن مبكرة وكنت أقوم بالأذان وأصلي إماماً إلى أن وصل الأمر إلى أن خطبت الجمعة .. كان ذلك في أوائل الخمسينيات وكانت حركة الإخوان المسلمين قوية ، تقريبا كان في كل قرية شعبة .. وكنت عضواً أو (شبلاً) في (شعبة) (قحافة) وأذكر عام ١٩٥٣ أو ١٩٥٤ عندما جاء **حسن الهضيبي أول مرشد عام للإخوان المسلمين إلى طنطا .. قمنا في نادي طنطا بتقديم استعراض يضم الأشبال والكشافة ، ولأن صوتي كان جهورياً فقد اختاروني للوقوف في أول العرض لأهتف (الله اكبر ولله الحمد)** يومها لفينا نادي طنطا وأنا في المقدمة ، وعندما مررنا أمام المنصة رفعني الزملاء ووضعوني أمام الشيخ حسن الهضيبي ، فأعطاني بوصلة وقال لي : (**هذه البوصلة تبين الاتجاهات .. ربنا يهديك**) .

هذه الحادثة اذكرها تماماً لأني كنت سعيدا جداً جداً ، لذلك اتصلت بالأخ ابراهيم رجب ، وصممت أن يرفعني من الأشبال ويضعني في «أسرة» لأصبح عضوا كامل العضوية .. بعد ذلك بأيام حصلت المواجهة العنيفة مع الإخوان المسلمين عام ١٩٥٤ وقبض على باعتباري عضوا في الإخوان المسلمين .

*** إلى أى حد أثرت عضويتك بالإخوان المسلمين وتربيتك الدينية على رؤيتك الفكرية ؟**

— إذا صح القول إنى لم أخرج تماماً من هذه التربية .. لقد ظللت متمسكاً بما هو عام وإنسانى فى الدين . فأكثر الكتب التى تأثرت بها **(الإسلام والعدالة الاجتماعية)** لسيد قطب فهو يضع مصالح البشر فى تفسير الإسلام والعقيدة .

فى الستينيات كان البعض من ذوى الميول الاشتراكية (كنت فى العشرينيات من عمرى) وكان يؤلمنى جداً أى اعتداء على الإسلام وكنت أقف ضد اعتقال الإخوان ، ليس بمنطق التعصب للإخوان ، ولكن بمنطق أن السجن والاعتداء على حرية الإنسان بسبب أفكاره شىء مؤلم بالنسبة لى .

كنت أقرأ **(فى ظلال القرآن)** وكل كتب سيد قطب الذى تأثرت به جداً ، لكن التأثر كان أقرب للمحنة التى يعانيها الإخوان ويعانيها سيد قطب .. كنت أقرب لأن أكون متعاطفا .. لكن فى نفس الوقت كنت من أبناء الثورة المتحمسين جداً للثورة وللقرارات الاشتراكية .

*** فى هذه الفترة هل تصورت أن التعارض جذرى بين فكر الثورة وفكر الإخوان المسلمين ؟**

— لا كنت أرى أنه تعارض سياسى وليس فكريا ، وأن مبادىء الثورة ووثائقها الأساسية تعتمد الإسلام .. لكن الخلاف فى تصورى كان حول فهم الإسلام والقسوة التى تصورتها فى ذلك الوقت (والتى أدركت بعد سنوات أنها لم توجه فقط للإخوان المسلمين ولكن لكل القوى الوطنية) أى كانت هناك مصادرة للفكر بشكل عام ... تأميم للفكر كما أسميته .



نصر أبو زيد

*** فى بداية حياتك العملية لم تكن «الدراسات الإسلامية» هى اختيارك الشخصى كمادة للتخصص وإنما فرضت عليك .. ولعلك تحفظت يومها مستعيداً تجربة الشيخ أمين الخولى والدكتور خلف الله ومعركتهم مع الجامعة فى محاولة للابتعاد عن ذلك التخصص وتلك الدراسات .**

بداية تؤثر السلامة برايى ولا تشكل قناعة كافيه بطبيعة الدراسة ؟

— طبعا فقد كان الأدب هو هوايا كباحث .. كنت اكتب شعرا بالعامية والفصحى ونشرت بعض القصائد وحصلت على بعض الجوائز بالجامعة وفى الثقافة الجماهيرية .. ولم يكن فى ذهنى ولا فى طموحى التخصص فى الدراسات الإسلامية .. وعندما احتاج قسم عربى بكلية الآداب لهذا التخصص رفضت دفاعاً عن رغبتى وطرحت مثال الشيخ أمين الخولى ورد الفعل العنيف الذى حدث لرسالة محمد أحمد خلف الله حول (القصص فى القرآن) .. مشيراً إلى إمكانية تجدد تلك المعارك .. لكنه لم يكن إيثاراً للسلامة لأنى لا أهرب إلى مكان آخر ولكن أنا أصلاً لم أكن أريد التخصص فى الدراسات الإسلامية .

هذا ما أسأل عنه تحديداً .. إنك لم تكن تريد ولم تكن هذه رغبتك رغم التكوين الدينى والارتباط بالإخوان المسلمين وسيد قطب ؟

هذا مؤشر إلى فك الارتباط بينى وبينهم وأستطيع تحديد السبعينيات كتاريخ لفك ارتباطى بالإخوان المسلمين .

*** نتيجة لخلافك الفكرى معهم أم أن أسباباً أخرى وراء خروجك ؟**

— نتيجة لتعميق وعيى أنا وخروجى من دائرة القراءات القاصرة على الإخوان فقد تعددت قراءاتى خاصة مع دخول الجامعة قراءات فى الفلسفة والاشتراكية والوجودية والفكر الإنسانى عامة .

وأظن أن هناك مفارقة فى حياتى تضعنى دائما فى المعارضة .. فحين كانت مصر كلها فى المد الاشتراكى لم أكن ضد المد الاشتراكى لكن كنت أقرب للإخوان المسلمين وعندما حدث الانقلاب فى السبعينيات وتحول المد الاشتراكى إلى الهامش فى مقابل الدينى حدث العكس بالنسبة لى .

*** ليست مفارقة فمنذ البداية وأنت لا تجد تعارضاً جذرياً بين مشروع ٥٢ وفكر الإخوان ؟**

— بالفعل لا يوجد تعارض .. وقد ذكرت كثيراً أن مشروع ١٩٥٢ ليس صحيحاً أنه مشروع علمانى ، ولا تعارض جذرياً بينه وبين الدين .

القرآن حقيقة ثقافية :

*** مفهوم النص هو إبداعك الفكرى الأساسى ما الذى أردت إضافته تحديداً إلى المعرفة العربية الإسلامية ؟**

ـــ عندما درست الماجستير (الاتجاه العقلى عند المعتزلة) وجدت أنه تفسير عقلانى للقرآن ... وعندما درست (التفسير الصوفى عند ابن عربى) فى الدكتوراه وجدت أنه يتلاقى فى نقاط قليلة جداً مع التفسير العقلى ويتقاطع معه .. عندئذ أدركت تعددية تأويل النص فى التراث العربى ، وأنه مدارس واتجاهات وخلافات عديدة أكثرها بروزاً الخلاف بين الشيعة والسنة .. وكان **طبيعياً أن أطرح السؤال : هل يمكن أن نتوصل لتحديد ملامح موضوعية للنص القرآنى نتفق عليها جميعاً ؟**

من هنا كان (مفهوم النص) .. لكن لم تكن الإجابة بمجرد التأمل العقلى أو الاجتهاد المنبت الصلة بالتراث العربى ، ولهذا كان علىّ إعادة قراءة علوم القرآن خاصة فى كتاب **(السيوطى) وكتاب (الزركشى)** اللذين يلخصان كل المعرفة العربية الإسلامية حتى القرن ٦ هـ أو الـ ١٦ ميلادى من منظور عصرى ، كى أرى أى هذه العلوم يمكن أن يساعدنا على بلورة مفهوم للنص ، وبالتالى قدمت قراءة من منظور عصرى لعلوم القرآن التقليدية منها (أسباب النزول ، المكى والمدنى ، التفسير والتأويل ، الناسخ والمنسوخ ..) ليس بأن أدرسها فى ذاتها وإنما لأستنبط منها مؤشرات وعلامات هادية حتى نتمكن من القول بأننا نتحدث عن نص طبيعته (كذا) والمنهج الصالح لتفسيره يعتمد ملامح (كذا) وبالتالى يكون هناك حد أدنى من الاتفاق بيننا كمسلمين

كان السؤال فى ذهنى مرتبطاً بالخلافات التفسيرية للقرآن قديما وبالخلافات المعاصرة أيضا .. فأنا **كمواطن وباحث عشت الإسلام الاشتراكى فى الستينيات ، والإسلام دين الجهاد ضد الصهيونية فى الستينيات ، وعشت الإسلام دين السلام فى السبعينيات والاسلام دين الملكية الشخصية** ، ولم يكن من الممكن تجاهل هذه الاسئلة .

*** ولماذا تبحث عن اتفاق .. ما هى المشكلة فى تعدد التاويل ؟**

ـــ مشكلة التأويل ليست كامنة فى التعدد ولكن فى خطأ التأويل ، ممكن أن نضع القواعد ثم تتعدد التأويلات ، لكن نحن لسنا متفقين على طبيعة هذا النص . وبالتالى معظم التعدد قائم على أن كل منا يتكلم من خلال مفهوم مغاير للآخر عن النص .. من الممكن أن تظل خلافات ، لكن خلافات منبعثة من اتفاقنا على حدود هذا النص لكن معظم التأويلات قائمة على تجزيئية فى النص اى تنتزع الآية من سياقها (ليس سياقها اللغوى فقط ، ولكن سياقها الاجتماعى والتاريخى ايضا) وهو ما يحملها بدلالات متعددة بعدد الذين يمكن أن يحملوها من هنا كانت المعارك الفكرية نخوضها دائما على مستوى النصوص **ففى حرب الخليج الذين وقفوا مع العراق استندوا إلى الإسلام والذين وقفوا ضد النظام العراقى استندوا إلى الإسلام ، والذين وافقوا على مجىء القوات الامريكية استندوا إلى بعض النصوص والذين وقفوا ضدها استندوا إلى بعض النصوص .**

هذه خطورة لأن من يفسر النصوص الدينية يطرح تفسيره على أنه التفسير الذى يمتلك الحقيقة .. اما محاولة (مفهوم النص) ليست أكثر من محاولة لتلمس بعض الأبعاد فى التراث المرتبط بعلوم القرآن لكى نفهم طبيعة هذا النص ، وهو قول ليس جديداً ، لكن الكتاب أبرز تلك العلاقة الوثيقة بين النص والثقافة التى نزل عليها ، وبالتالى فهو متأثر كنص بمواضعات هذه الثقافة وهذا ليس إنكاراً للأصل الالهى (كما حاول البعض اتهامى) لان الله سبحانه وتعالى يفعل فى التاريخ ، ولابد للفعل التاريخى أن يكون معتمداً على السنن الإلهية فى الواقع .. والقرآن هنا علاقته بالثقافة أنه نزل باللغة العربية ، ولو كان الله سبحانه أنزل وحياً فى مجتمع آخر لكان أنزله بلغة ذلك المجتمع ، إذن فاللغة العربية لابد أن تدرس علاقتها بالنص ثم يدرس تحول النص نفسه داخل بنية الثقافة العربية إلى نص فاعل .. إننى لم أكتشف شيئاً لكننى وضعت تلك الحقيقة تحت الضوء استناداً إلى علوم القرآن .

*** الا يوجد تعارض بالفعل بين قدسية النص وتاريخيته ، ام انها مرة أخرى حلولك الوسطية للتوفيق بين القدسية ومنهجك المادى التاريخى ؟**

ـــ أنا كباحث لا أبدأ من معاييرى العقلية المرتبطة بمكوناتى العقلية والذهنية والفلسفية فى تكوين الأشياء .. أقصد الفصل التام بين أى قناعة فردية وبين ما يسمى بالقناعة الثقافية .. ولهذا تكلمت فى (مفهوم النص)عن الحقائق الثقافية .. ومزجت بين الحقيقة (الثقافية) والحقيقة (الامبريقية) والأخيرة هى ما يستطيع الناس الوصول إليها بصرف النظر عن الزمان والمكان والثقافة ؛ أى أنها تجربة معملية بحتة تصل لنفس النتائج فى أى مكان بالعالم لكن هناك حقائق ثقافية مرتبطة بكل

مجموعة بشرية تنتمى لثقافة .. على سبيل المثال (إن القرآن من عند الله) هذه حقيقة ثقافية وليس موضوعى كباحث مناقشتها ... ويمكن على مستوى فلسفى قد يكون لى رأى فيها ، لكن العلوم الإنسانية تتعامل مع حقائق ثقافية أى تتعامل مع تصورات ومفاهيم ولا يجب على الباحث أن يستبدل تصورات موضوع الدراسة بتصوره الشخصى فذلك أكبر خطر يهدد السلامة المنهجية فى العلوم الإنسانية .

الحقيقة الثقافية ان (القرآن من عند الله) وانه نزل فى لحظة تاريخية معينة (نزل به جبريل على محمد) ليس عندى اية وسيلة علمية للتحقق من هذه الحقيقة لا تأكيدها ولا نفيها ، لكنى فقط اتعامل مع معطياتها الثقافية .

*** بغض النظر عن قناعاتك !!**

— بغض النظر عن قناعتى .

*** لكنها فى الحقيقة قناعتك**

— طبعا قناعتى وعندى أسباب أمبريقية لذلك منها دراسة تاريخ محمد وسيرته والتى تنفى تماما انه كذاب ومزور ، إذن لابد ان هذا الإنسان كما قال لنا تماما طبعا محمد هنا ابن ثقافة ، وقد كان فى هذه الثقافة ذلك التصور وهذا ما حاولت شرحه فى (مفهوم النص) فقد آمن العرب قبل الإسلام بأن الجن تتسمع أخبار السماء وانه يوجد وادى عبقر تسكنه الجن ويلهم الشعراء ... هذه مفاهيم ثقافية ممكن نعتبرها كلاماً فارغاً ، لكن هذا ليس شغلى كباحث ، أنا فقط أدرس الظاهرة من خلال القوانين المكونة لاكتشف الجوهرى منها ... من هنا قدسية النص هى حقيقة لأهل الثقافة ، وهى ايضا حقيقة بالنسبة لى أى ان صاحبها الاول يؤمن بها والناس جميعاً آمنوا بها ، ومن خلال ١٤ قرناً لا يزالون يؤمنون بها .

(هذا النص من عند الله) لكنه فعل الهى ، هذا الفعل الإلهى تحقق فى لحظة تاريخية وبالتالى اكتسب الفعل الالهى تاريخيته ، فإذا اكتسب الفعل الإلهى تاريخيته اصبح فعلاً تاريخياً .. وهناك فهم فج للعلاقة بين التاريخية والزمنية لكن ليس معنى أن النص له لحظة تاريخية بدأ فيها أن دلالته تقف عند حدود هذه اللحظة التاريخية لا ، لكن فهم هذه اللحظة التاريخية ضرورى لفهم دلالته ، فلا يمكن فهم النص دون فهم لحظته التاريخية ، لكن دلالة النص يمكن ان تتجاوز لحظته التاريخية ، لأن هذه طبيعة اللغة (ليس لأنه نص مقدس) . من حيث أن اللغة نظام رمزى للعالم ، فيتحول العالم فى اللغة إلى رموز والرمز له قدر من الثبات غير صيرورة ما يشير إليه الرمز فى العالم .. ولهذا نظل نستمتع بالنصوص الشعرية القديمة ، وتظل تجدد دلالتها ، لكن تجدد دلالتها مرهون فى نفس الوقت بفهمها فى سياقها التاريخى ولهذا مزجت فى كتابى (نقد الخطاب الدينى) بين (الدلالة) (والمغزى) فدلالة العبارة أو الواقعة لا يمكن أن تفهم بمعزل عن سياقها ، لكن يمكن ان يكون لها مغزى يتجاوز اللحظة التاريخية .. وعندما اقول بتاريخية النصوص يفهم البعض سواء بحسن نيه أو سوء نيه (كما قال فهمى هويدى) إن هذا (تعطيل للنصوص) لكن فهمى هويدى يعرف جيداً أن علماء الاسلام قالوا ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب (والسبب هو الواقعة الجزئية التى نزلت عندها الآية ، إذن لابد من فهم السبب لفهم المسبب ، لا نستطيع فهم الآية دون أن نعرف السبب لكن اللغة لها قدرة على (التعميم) بحكم طبيعتها كلغة وقول علماء الاسلام بعموم اللفظ وليس خصوص السبب يدل على فهمهم أن الآية مرتبطة بسببها ، ولا تفهم الا بفهم سببها ، لكن دلالتها ممكن تتجاوز فلا تعطل .. طبعا الأستاذ فهمى هويدى — لأنه مغرض — يتجاهل هذه المسأله ويتهمنى بأنى أتكلم عن تاريخية النصوص من أجل تعطيلها ، لكن هناك نصوصاً تظل مرتهنة بزمانيتها مثلاً (قل لا أجد فيما اوحى الىّ محرماً على طاعم بطعمة إلا أن يكون) هنا لا نستطيع الوقوف عند عموم اللفظ وإنما نقف عند خصوصية السبب ، فهذه الآية لم يرد فيها تحريم الخمر ولهذا نرجع لأسباب النزول .. الإمام الشافعى ذكر أن سياق الآية سياق سجالى .. ولو أخذنا بعموم النص نعطل نصاً آخر ، وهذا يحتاج إلى دراسات متخصصة .. ايضا فى مستويات التحريم مستويات للدلالة كثيرة من كتبوا عنها لا يفهمونها .. هناك مستوى (حرمت عليكم) ومستوى (قل للمؤمنين) (واجتنبوه) .. هذه كلها مستويات خطاب تحتاج للاستعانة بمناهج التحليل اللغوى المعاصر .. فاللغة ذات بعد تداولى أى ليست لها قوانين مطلقة .

*** وماذا لو بدأت بهدم النص ؟**

ــ ماذا تقصدين بهدم النص ؟

*** لو تحررت من قدسية النص :**

ــ إطلاقاً .. قدسية النص هنا بعد ليس له تأثير فى التعامل مع النص ، إن مشكلتى مع (الخطاب الدينى) إن النص مقدس لكنه رسالة للبشر ، ولأنه رسالة للبشر المتكلم ، حضوره ليس على مستوى حضور المخاطب .. وهناك أنواع من الرسائل .. رسالة تركز على المتكلم (سيرة ذاتية) ورسالة تركز على المخاطب وهذه نصوص تعليمية ، النصوص الدينية تقع فى إطار الرسائل التى تركز على المخاطب ولا يعنى ذلك خلوها من التركيز على المتكلم ..

هنا التعامل مع النص ــ حتى النص الأدبى ــ يتجاوز بعد أن يصبح جزءاً من بنية الثقافة ــ يتجاوز أصله .. وقدسية النص مقولة عقيدية دينية لا يؤدى التعامل مع النص بمناهج التحليل اللغوى (والتى ليس هناك وسيلة أخرى للتعامل معه) إلى الغائها ، المشكلة هى الخلط بين الاثنين .. على سبيل المثال : آدم خلقه الله بيديه ، ونفخ فيه من روحه .. إذن هو من خلق الله ، أصله إلهى لكنه ليس إله وليس مقدساً .. والنص الدينى مقدس من حيث هو نص متعبد بتلاوته ، يقرأ فى المساجد للتعبد ، لكن نحن نتكلم على مستوى آخر على مستوى الدرس ، هذا ما جعل فقهاء المسلمين يقولون اذا كنت تقرأ فى القرآن متعبداً فلابد من الطهارة والوضوء ، ولم يشترطوا هذا الشرط عند الدرس .

صراع النصوص :

*** فى كتابك (الإمام الشافعى والأيديولوجية الوسطية) ربطت بين أفكار الإمام الشافعى عن شمولية النص الدينى والقول بالحاكمية ، وهو ما استنكره بشدة د . البلتاجى متهمك بإنكار النص الدينى والتحرر منه ؟ ما العلاقة بين الشمولية والنص .**

ــ الحاكمية قائمة على هذه الفكرة الشمولية وهى مرجعية النص الدينى وأنا أستنكر (الشمولية) وليس النص الدينى .. أقول بالتحرر من الشمولية .. أما النص نفسه فلا يمتلك شمولية ، والذى يضفى عليه الشمولية الإنسان .. على سبيل المثال : تحويل النص إلى سلطة ، أى نص له قوانين لفهمه ، تحويل النص إلى سلطة مطلقة هذا تحويل إنسانى .. فعندما أحول شكسبير إلى سلطة مطلقة ، ليس النص الشكسبيرى ما فعل ذلك ، لكنى أنا كناقد الذى حولته إلى مرجعية فيقاس أى ادب على شكسبير .. الآن يوجد فرق بين النص وبين سلطة النص ..

أيضاً عمر بن الخطاب فى نصوص واضحه الدلالة مثل (الزكاة) (والمؤلفة قلوبهم) (وقطع يد السارق) لم يكن مؤمنا بسلطة النص ولكن أن يمارس النص سلطته فى سياق وليس خارق السياق .. والذى اضفى على النصوص سلطة هى الحياة العقلية العربية ، والذى أضفى على النصوص (شمولية) الإمام الشافعى عندما قال **(ما من واقعه إلاّ ولها فى كتاب الله حكم)** . هذه شمولية مضافة .

*** هذا يعنى ان سياق النص هو المقدس وليس النص ذاته ؟**

ــ لا .. السياق ليس مقدساً ! فسياق النص شرط لفهم النص لانه فى سياق نشأة النص ، وفى سياق فاعلية النص ، النص اصبح متحركا فى سياقات مغايرة متغيرة ومتعددة ، سلطة النص سلطة يمنحها العقل للنص ، وليست كامنة فى النص ذاته فشمولية النص تصور إنسانى يمنح للنصوص .

*** وما الذى يتبقى كائناً فى النص ؟**

ــ الكائن فى النص الدلالة ، هذه الدلالة شرط لفهمها سياقه الأصلى وشرط لتطبيقها سياق التطبيق وهناك تعددية فى السياق : سياق تكون النص وهو سياق يعطينى المعنى الجوهرى فى النص ، وسياق تطبيق النص وهو يعطينى إذا كان هناك تماثل أو تخالف يحدد مرجعية النص ودرجتها .. وعندما عطل عمر بن الخطاب (المؤلفة قلوبهم) قال : كان الإسلام ضعيفاً ، أى أنه يدرك أن النص له سياق ، أى أن النص ليس له سلطة .

*** هذا يتناقض مع كلامك حول قدسية النص !**

ــ كلمة مقدس هى (الحساسية) فمقدس ينتمى إلى مصدر مقدس لكن (العلم) مقدس بينما نحن نلوثه .. المشكلة اننا نتوقف عند حدود الأصل ولا نفارقه .. بينما حين تنطلق الظاهرة من أصلها ، نضفى عليها ونلوثها ونبعد قداستها ، لكن هذا لا ينفى أنها فى الأصل آتية من منبع مقدس فالله خلق السكين كى نقطع بها ونأكل بها لكننا أيضا نقتل بها ..

البلتاجى يقول إننى اضع النص فى تعارض مع العقل ، حيث يوجد النص ينتفى العقل .. وأظن أنهم من يفعلون ذلك لأنى أقول بسلطة العقل كسلطة مرجعية وحيدة للمعرفة الإنسانية .. وهذه السلطة هى نفسها التى تفهم النص .. بعبارة أخرى أن العقل حين يحول النص إلى سلطة مطلقة يكون قد

تنازل عن سلطته التى خلقه الله بها ، ويكون قد وضع نفسه تحت سيطرة النص ، بينما النص لا ينطق كما قال على بن أبى طالب : (**القرآن بين دفتى المصحف ، لا ينطق وإنما يتكلم به الرجال**)

وواقع الأمر أنه يحول نصوصاً ثانوية ، هى شروح على النص ويعطيها هذه السلطة .. وهناك كلام طويل فى كلمة النص ودلالتها ، وكلمة النص الدينى والتفرقة بين النصوص الثانوية والأولية .. والقرآن نص أولى لا شك ...

وكل الشروح بما فيها السنة نصوص ثانوية ، لكنها تتحول فى الفكر الدينى إلى نصوص أصلية ، وتمتلك مرجعية شاملة .

*** التفرقة صعبة ودقيقة .. فعندما نقول بأن سلطة النص بشرية ، وسياق النص تاريخى ، فماذا يبقى فى النص ذاته ؟**

— يبقى نص ارتضته الثقافة إطاراً مرجعياً .

*** لكن لا يوجد نص بذاته ؟**

— طبعا

*** إذن لا نستطيع الكلام عن نص ؟**

: لا .. ممكن نتكلم عن نص ، ففى ثقافات أخرى فى اليونان مثلاً ممكن تعارض الله والكنيسة لكن لا تعارض شكسبير لأنه نص هذه الثقافة ..

فى مرحلة من مراحل التاريخ الإسلامى كان الشعر هو النص قبل القرآن وكان هناك صراع اسميه (صراع النصوص) وكانت له أسبابه الاجتماعية والاقتصادية ، وكانت محاولة القرآن أن يبقى النص المسيطر والمهيمن وهذا يبدو فى كلامه عن الشعر (وما علمناه الشعر وما ينبغى) (وما هو بقول شاعر) فقد كانت العرب تريد جذبه إلى النصوص الشعرية الموجودة ، لأن الشعر نص الكاهن ولأن الكهانة هى نص العقلية العربية .. كان ذلك فهم جديد ، كاهن مجنون ، كلها اتهامات ليس مقصوداً بها شخص محمد ، وإنما المقصود بها تصنيف الظاهرة ، فينفى عن نفسه الكهانة والجنون والشعر ويختار اسماً جديداً خالصاً هو (القرآن) وهنا استشهد بطه حسين الذى قال (القرآن ليس شعراً وليس نثراً ولكنه قرآن) وهى كلمة صحيحة جداً أنه نص جديد فى بنية الثقافة .

*** وتحول إلى حقيقة ثقافية ؟**

— تحول إلى حقيقة ثقافية ، وتحول الشعر (الذى كان هو النص الأصلى) إلى نص مفسر عند المفسرين وابن عباس .. اليوم يدرسون فى كلية الآداب شرح ابن عقيل على (ألفية بن مالك) لأنه تحول نص على نص على نص على نص إلى نص أصلى .

وكتابى عن الإمام الشافعى يعتمد على أن عصر التدوين هو عصر وضع قوانين تدوين الذاكرة العربية ، وهو كلام يدخل فى علم النفس الاجتماعى وليس (الفقه) كما تصور الدكتور البلتاجى .

*** ليست المسالة فقط صراعاً فكرياً ولكنه صراع سياسى**

— لا نستطيع فصل الصراع الفكرى عن الصراع السياسى ، (ونقد الخطاب الدينى) ليس مجرد كتاب قدمته ولكنه يمثل خطراً على خطاب دينى سائد يفتقد الكفاءة العلمية ويمثل خطراً فكرياً يهدد مصالح ويكشف زيف الخطاب السائد .. إذن هو خلاف فكرى له مغزى سياسى ، واستغل مغزاه السياسى داخل الدعوة للضغط على إدارة الجامعة وقرار رئيس الجامعة كان قراراً سياسياً .

*** أى أنك القراءة الصحيحة الوحيدة بينما هم القراءة المزيفة ، لماذا لا تعتبر أن هناك قراءات أخرى مختلفة وغير زائفة ؟**

— هناك شروط للقراءة ، تتوافر فى قراءة فتعطيها مشروعية ولا تتوافر فى قراءة أخرى فتبقى زائفة .

*** قراءة البلتاجى زائفة ؟**

— زائفة

*** وقراءة الغزالى زائفة ؟**

— الغزالى لم يقرأ

*** لا أقصد قراءته لكتبك تحديداً ؛ ولكن فكره فى العموم ؟**

— أنا أكاد أنفى عن كتب كتبها أصحاب الفكر الدينى ، أنفى عنها صفة القراءة ، لأنها إعادة إنتاج لما هو موجود فى كتب التراث ، قد تكون إعادة انتاج لما هو متفرق فى كتب عديدة لينضم فى كتاب واحد .

*** إذن أنت لست فى صراع مع السائد الآن .. ولكن فى صراع مع الخطاب الدينى كله ؟**

— لا .. فى صراع مع بنية العقل . مع نمط من الخطاب الدينى يحول الدين إلى وقود سياسى هو (الإسلام السياسى) وخطورته أنه يحرم المتدين من التمسك بجوهر الدين .. فعلى سبيل المثال نجد اشخاصاً من رموز التيار الإسلامى لكنهم ليسوا متدينين بـ المعنى الأخلاقى ، ولو قمنا بإحصائية سنجد أنّ نسبة ايات التشريع الى آيات الأخلاق ١ : ٦

فبنية الدين هى بنية تتصل بالتربية الأخلاقية للفرد فى علاقته بذاته ومجتمعه .. فإذا نزعنا الدين من هذه الوظيفة الاجتماعية وحملناه وظيفة سياسية تصبح الأخلاق الدينية ليست بأهمية القدرة على توظيف الدين ، ويكتسب الفرد اهميته بقدرته على حرق هذا الوقود لتحريك القاطرة السياسية ، وهذا ما يجعل ميكانيكى أو شاب ضائع يتحول إلى أمير جماعة

*** كتاباتك ايضا هى إعادة إنتاج لما سبق ، ولو ظهرت فى القرن الرابع الهجرى مثلاً ، لكان كلاماً عادياً ، لكن الاهمية التى اكتسبتها هى خروجها فى هذا الزمن المتخلف والمتراجع ولما تنطوى عليه من تحليل سياسى ؟**

— أنا موافق وليس لدى حساسية من ذلك فليس هناك إنتاج علمى خارج السياق فما أقوله ليس جديداً .. يقول مثله محمد أركون ، وادونيس لكن يقولانه فى فرنسا .. ويقولون مثله من تونس فأنا لا آتى بمعجزة معرفية ولكنها البيئة والمناخ ومحاولة توظيف الدين سياسياً .

*** منذ قرار الجامعة برفض ترقيتك إلى درجة الأستاذية استناداً إلى تقرير اللجنة العلمية المشكك فى عقيدتك واسمك يرتبط بطه حسين وواقعة محاكمته .. لكن على حين بدأ طه حسين فى كتابه (فى الشعر الجاهلى) بالشك المنهجى بدات انت باليقين المسلم به وبالحقائق الثقافية ..**

بعد اكثر من ٦٠ عاما تبدو كما لو كنت متراجعاً عن اجتهادات طه حسين ومنهجه ؟

— دعنى أصحح لك طه حسين .. سأرجع لطه حسين فى السطور التى ذكرها (فى الشعر الجاهلى) ثم حذفها بعد ذلك فى كتاب (فى الأدب الجاهلى) .. قال (للقرآن أن يتحدث عن اسماعيل وابراهيم لكنه ليس معنى هذا وجود شخصيات تاريخية مثل إسماعيل وإبراهيم) .. أى أنه فصل بين الخطاب القرآنى فيما يتضمنه من وقائع وبين أن يكون الخطاب دالاً على وقائع خارجية .. لكن طه حسين قالها بنوع من (الحدس) .. وعنوها نقول الحدس ، نقصد أنها حقيقة علمية لكنها غير مؤسسة علمياً ، ولأنها قائمة على الحدس جعل الانسحاب منها ممكناً .

ومقولة طه حسين على الرغم من أنها صادمة فقد كان لها تأسيسها العلمى الذى كان موجودا فى عصر طه حسين ، وهو أن اللغة بشكل عام لا تدل على الوقائع التاريخية ، ولكن تدل على ما فى الأذهان لا ما فى الأعيان ، أى كان العالم يتكون عنده من صورة ذهنية فى العقل الجمعى ، والإنسان حين يستخدم اللغة يستخدمها لتعبر عن هذه الصورة الذهنية هناك مسافة بين العالم فى ذاته وبين العالم فى الأذهان والتصورات .

لا يوجد تطابق ولا أيديولوجية ولا يوجد تطابق بين التصورات سوى فى المعرفة العلمية أى المعرفة الإمبريقية على سبيل المثال : إن كلمة دم ليست هى الدم وإنما هى صوت أما الدم فمجرد مادة لها مكونات ورائحة ..

فالتصور الذهنى هو الواسطة بين العالم الخارجى ، وهو ليس تصورات مفردة وإنما تصورات للعالم أو ما يسمى برؤية العالم .

القرآن نزل على العرب الذين كان لهم تاريخ ، ولا يستطيع أحد أن يقول إنه تاريخ واقعى أو تاريخ تصورى هذا لا يستطيع أحد الوصول إليه سوى المؤرخ عن طريق الحفريات والوثائق .

وهو جهد للوصول للفرق بين الواقعة والتصور ، بين التاريخ الشفوى والواقعة الحقيقية ... العرب كان فى ذهنهم تاريخ فيه اسماعيل وابراهيم ، والقرآن هنا كان يخاطب تصورات العرب وأى خطاب هو خطاب تصورات .. هذا كلام علمى .

*** أى أن ما ورد فى القرآن ليس حقيقة ولكنه مجرد تصورات ؟**

لا هو حقيقة ... ليس حقيقة (إمبريقية) لأن العلماء لم يحددوا فى الوثائق كلها شخص اسمه إبراهيم .. المسألة ان القرآن ليس كاذباً وليس معنى أنه غير موجود فى التاريخ أن القرآن كاذب وواقع الأمر أن الذى قاله طه حسين دون تأسيس علمى أصبح مؤسساً علمياً لكن ما هى مشكلة خطاب التنوير طوال الوقت ؟

إنه خطاب سجالى وليس خطاباً يحاول أن يؤسس وعياً .. ليس معنى ذلك انى لست سجالياً ولكن طه حسين

كان سجالياً ولهذا كان سهلا عليه التراجع لأن السجالية حين تواجه بسجالية أخرى أقوى تتراجع .. والسجالية تعنى هى القدرة على الإقحام بآليات غير معرفية .

وفى واقع الأمر أن الامتداد الذى نقوم به بعد طه حسين ليس تراجعاً فقط نحن نقول : نحن لا نحارب الدين .

*** وايضا طه حسين كان لا يحارب الدين**

ــ طبعا طه حسين كان لا يحارب الدين ، لكنى خشى من الاتهام فتراجع ، لا اخاف لانى احاول أن أؤسس المسألة بشكل علمى ، وأنا متخيل أن هذا المجتمع لو فيم العلم والمعرفة ترسخت فيه لن توجد الصدمه والمفاجأة من المناهج العلمية .

*** لم نصل بعد إلى التحديد المنهجى لاجتهادك العلمى بعد طه حسين ؟**

ــ انجاز طه حسين كان فى دراسة التاريخ الإسلامى ، وليس فى دراسة الدين أو دراسة النصوص الدينية .. لم يقترب طه حسين ولم يقترب احد من منطقة النصوص الدينية .. اقتربوا فقط من منطقة الفكر الدينى .

*** لا .. طه حسين (من الشعر الجاهلى) اقترب تماماً من النص الدينى ؟**

ــ اقترب بحكم أنه يتناول موضوعاً مختلفاً ، لكنه اقتراب ليس بشكل مباشر فذلك لم يكن جزءاً من هموم طه حسين ..

المجال مختلف والمنهج واحد .. كانت محاولة الاقتراب لدى طه حسين هى اقتراب من ظواهر الأدب فى (الشعر الجاهلى) ومن التاريخ فى (الفتنة الكبرى) وفى (الشيخان)

*** مرة أخرى ما الفرق بين منهجك العلمى ومنهج العميد ؟**

ــ طه حسين طرح الشك كمنهج غائب عن الحياة العلمية العربية تماماً ، طه حسين كان يطرح الشك كمنهج عقلى للوقوف ضد المنهج السائد وهو منهج (النقل) وهذا منهج يجد حضوره الأعلى جداً فى العلوم الدينية لكن طه حسين أخذه فى (الشعر) لكن مغزاه فى العلوم الدينية هو ما جعل الهجوم على كتاب (فى الشعر الجاهلى) فظيعاً ..

الناس فهمت أنه منهج لو طبق فى مجالات أخرى لمثل خطورة على كل أنماط الخطاب .. فهو يقول ان المرويات والرواية ليست كافية ، وإن الرواية ثابتة كى يبقى المروى صحيحاً .

الخطورة ليست على الشعر الجاهلى ولكن على العلم الحديث ، وكان آخرون يعملون ذلك بمجالات أخرى .. الشيخ أمين الخولى وأحمد أمين فعلوا هذا لكنهم لم يأخذوا مكانة طه حسين لان الموقف السياسى أعطى لطه حسين أبعاداً أخرى ، فقد طرح منهجه بهذا الشكل الرصين فى إطار بيئة تتنصل من بيئة دينية كاملة مثل الأزهر لوجود جامعة مدنية (جامعة القاهرة) فإذ أخذناها بالمعنى الرمزى يكون الجديد المدنى ينازل الدينى بمنهج آخر انا بالنسبة لطه حسين جيل رابع فى هذا المجال داخل الجامعة (**طه حسين / أمين الخولى / محمد أحمد خلف الله / نصر أبو زيد**) .. والآن المنهج داخل الجامعة شبه مستقر ومشروع ومعترف به . بينما المنهج لدى طه حسين وتأصيله كان هو المسألة المنهجية الضاغطة ، وحتى بعض الدراسات ذكرت أنه فى تطبيقه للمنهج كان الطرح النظرى على درجة عالية من الحدة لا تتفق مع التطبيق الذى قدمه الكتاب ... بالنسبة لى فأنا أنتمى لجيل فى قسم اللغة العربية .. المنهج بالنسبة لهم ــ بما أضيف إليه من معارف حديثة (واقعية ، اشتراكية ، بنيوية ، حداثة) أصبح معروفاً .. أنتمى لمؤسسة علمية ، لم يعد المنهج بالنسبة لها هاجساً وإنما كيفية الخوض بهذه المناهج فى مجالات علمية مختلفة .

*** على العكس ، اظن ان المنهج لا يزال هاجساً داخل الجامعة ، ولم يحقق استقراره بعد .. كما انه مشكلة واضحة ولم تحل فى الواقع ...**

ــ طبعا هذا ما أحدث التصادم فى مشكلة ترقيتى .. فقد تصورت أن المنهج بالفعل مشكلة بالنسبه للمجتمع ، وليس داخل المؤسسة ، حتى اكتشفت من خلال التجربة أنه أيضا مشكلة داخل المؤسسة .

*** وخطوات هذا المنهج الذى يحكم معرفتك وقلب عليك العالم ..**

ــ أنا لا أستطيع أن أضع له عنواناً .. لكن خطواته بدأتها بدراسة التراث القديم والمعاصر ، واى دراسة لابد أن تبدأ (بسؤال) وهذا منهج .. وفى إطار دراسة التراث لكل سؤال ١٠ إجابات جاهزة ، ومشكلتى كباحث أن أعلم نفسى وطلابى كيف أتحاشى الإجابات الجاهزة وكيف أطرح السؤال بحثاً عن إجابة حقيقية للسؤال ، لأن الإجابات الجاهزة إجابات تاريخية .. لقد تكون منهجى من خلال عمليات المكابدة الدراسية وليس منهجاً نظرياً مكتملاً كما كان لدى طه حسين ليس لدى منهج نظرى ، لقد بدأت دراسة

المعتزلة فتأثرت بالمنهج الاجتماعى .. فالاعتزال ظاهرة تاريخية اجتماعية ، كان المعتزلة يتكلمون فى الدين ، وهم يدافعون فى ذات الوقت عن مصالح بينما فريق أخر يدافع عن مصالح أخرى مغايرة ، فعرفت منهجياً أن الأقوال الدينية ، ليست أقوالاً فى الدين من حيث هو دين مفارق ، وإنما هى أقوال تعبر عن مصالح .. ومن هنا بدأت دراستى من خلال السياق . طرح السؤال .. تحاشى الإجابات الجاهزة .. محاولة الكشف عن إجابات تتساند فيما بينها ..

هو منهج التحليل التاريخى مطبقا فى مجال معرفى له خصوصيته .

فتح الأبواب لعفريت القمقم .

*** أنت واحد من دعاة الحوار مع الفكر الدينى والجماعات الدينية المختلفة هل الرحابة فى الحوار المفتوح يقلل من الفاعلية السياسية ، كما حدث فى التاريخ (المرجئة فى التاريخ الإسلامى وفلسفة الإرجاء وتداعياتها السياسية) مع من تتحاور ؟ وكيف تقيم حواراً مع بنية عقلية مغلقة ؟ ماهى آليات الحوار الذى تطرحه ؟**

ـــ أشكرك ، أنت أول شخص يتكلم معى باعتبارى من دعاة الحوار .. طبعا الحوار عندما نطالب بإشاعته فى المجتمع ، فى الحياة العقلية والثقافية والسياسية قد لا يكون موجهاً لجهة معينة هى بطبيعتها ترفض الحوار ولكن الحوار مطلوب للجماعات خارج الصراع ، وخارج منطقة الخلافات أى أن الحوار مطلوب بالمعنى الاجتماعى والديمقراطى من أجل الناس . كنت أتمنى أن (قصة أبو زيد) تفتح باب الحوار دون تركيز على الواقعة الجزئية وهى (الترقية) ولكن فى قضايا عامة مطروحة فى الحياة العامة .. على سبيل المثال : أين رجال القانون فى هذه الواقعة ؟ . عندما يستدعى شيخ للإدلاء بشهادته فى قضية لا دخل له بها ، ويكون أول سؤال له ماذا تعرف عن الموضوع ؟ فيجيب لا أعرف شيئا ..

يحتاج الأمر لرجال القانون ، فالقضاء الذى نسمع عنه لا يسأل فيه شيخ ولا تصدر فى قاعاته فتوى .. هذه قضية كانت بحاجة إلى حوار والحوار ليس بالضرورة مع شخصى .. أنا ممكن أرد على فهمى هويدى وهو يرد على كى يفهم الناس ..

وعندما نطرح سؤالاً مع من نتحاور ؟ نجد أنه ليس الإسلاميون فقط الذين ضد الحوار .. هنا ضد الحوار وبدرجات مختلفة .. هذه مسألة اسمها (الخطابات المغلقة) .. الحوار مطلوب لمناخ ، ليس المقصود إقناع شخص متحاور وإنما مقصود به الناس تفهم وتتعلم .. وهذا يحتاج لمناخ ليس متوفراً للإسلاميين أو لنا ..

بالنسبة لى لست فقط من دعاه الحوار مع الإسلاميين ، وإنما أطالب بالديمقراطية الحقيقية كمخرج من الأزمة .. وربما تفضى بالإسلاميين إلى الحكم لكن هذه ليست مشكلة .. ورغم أنى خصم فكرى ، لكن خلافى الفكرى لا يتحدد على موقع ما أخالفه فى الحك إذا أصبح فى السلطة يقل خلافى معه أو يزيد .. وإذا أصبح فى المعارضة يقل خلافى أو يزيد .. وهذا فرق كبير بين الخلافات والصراعات الفكرية وبين التحالفات السياسية عندما يصل الإسلاميون إلى الحكم ، على شعوبنا أن تخوض معهم التجربه ، نجرب مبدأ (الإسلام هو الحل) فسيظل هذا الشعار بمثابة الثمرة المحرمة مالم يجرب .

نحن شعوب مجهضة الأحلام ، **(جربنا الاشتراكية ففشلت ، وجربنا القومية ففشلت ، وجربنا العلمانية ففشلت .. يبقى الإسلام ، والشعوب كلها تخرج من ازمتها بالتجربة وليس بالمواعظ والخطب إضافة إلى أن هذا الخطاب (الإسلامى) يطرح فقط مثلاً علياً ، وعليه أن يتعامل مع الواقع ، إن شعوبنا تدفع طوال تاريخها الثمن مجانا ثمن تجارب تقوم بها النخبة .. مرة واحدة لها أن تختار وتتحمل بنفسها النتائج ... ورغم انى خصم فكرى فلابد ان أساهم فى فتح الباب بالحوار ليختار الشعب ما يريد .**

*** كما لو كنت تبشر بالحل الأسلامى !**

ـــ لا .. أنا لا أبشربه فلا أعتقد أنه حل .. إنه أكذوبة

*** ترى انه أكذوبة ولا تتردد فى فتح الأبواب له !**

ـــ أنا لا أفتح الباب ولكن أقول بالديمقراطية فهى بداية الخلاص ولا يمكن أن يتخلص الإنسان من شىء إلا بتجربته .. أى أن عفريت القمقم يظل مخيفاًمادام داخل القمقم .. بالمعنى هذا لندع شعوبنا تختار وتجرب دون أن ـبرر لها الحل والتجريب ...

لتكن ليبرالية حقيقية .. بمعنى أن هناك ليبرالية اقتصادية ونتحملها فقيمة الدولار (٣٣٠ قرشا مصريا) ونتحمل .. فلماذا لا نتحمل الحرية العقلية بكل ما تفضى اليه ..

أذكرك يوم تحرير سعر الدولار ، ضرب طلاب جامعة القاهرة بالرصاص فى مظاهرات حرب الخليج .. وأظنها مفارقة حادة ، فتحرير الدولار لن بالضبط ؟ كيف نحرر الاقتصاد بإنسان هو نفسه ليس حراً .. لن يتحرر الأقتصاد إلا بمجتمع منتج ، ولن يتحول المجتمع إلى مجتمع منتج إلا بأفراد أحرار .

*** بالطبع وهذا ما يجعل الحرية المعرفية أكثر تأثيراً ومعاركها أكثر شراسة**

ـــ عندما ننادى بالحوار ، فنحن نسعى إلى مستويات فى الحوار تفضى إلى الحرية المعرفية ، وعندما نصل إليها تصبح قدرة الشخص مثلى على الإنتاج والإبداع الفكرى أعلى بكثير جداً .. أحيانا أقول (كتر خيرنا) فمن السهل على رجل مشغول بالفكر الدينى مثلى أن يتحول إلى واعظ كما تحول كثير من أساتذة الجامعة ، والمرحلة لا تستغرق سنة حتى ينتقل الإنسان من مستوى الفقر إلى مستوى القصور ، فقط يغير القناة وبدلاً من (نقد الخطاب الدينى) يصبح (إعادة إنتاج الخطاب الدينى) والمسألة مغرية فهى رحلة ملايين .

*** لكنها رحلة لا يقطعها الا شخص لا يفرق بين الموقعين ، من السهل عليه نفى أحدهما أو كليهما ..**

ـــ لكن أيضا يساعد عليها مناخ .. فأنا أتكلم عن شباب يحتاج إلى شقة وإلى امكانيات حياة يومية .. هنا المجتمع ببساطة شديدة يقول له (بلاش وجع دماغ) .

*** من المؤكد أن هذا المناخ الردىء يفرض نفسه بالسلب على إنتاجك المعرفى ، يؤثر فى تطوره إن لم يعطل فاعليته ؟**

ـــ طبعا إنه لا يعطل إنتاجى فقط ، لكن يشوهه معرفياً .. إننى مشغول بمواطن بينما المفروض أن أنتج معرفة ، ومؤسسات الدولة تحول هذه المعرفة إلى معرفة شائعة .. ولهذا أعجبنى جداً تفرقة فاروق حسنى بين الثقافة والتثقيف ، فأنا مثقف لكن ليس من مهمتى القيام بالتثقيف .. لكن للأسف أنا أقوم أيضا بهذه المهمة إلى جانب الثقافة وبالتالى فأنا مضطر لتقديم تنازلات معرفية كى يطل خطابى ..

فى فرنسا رأيت اعلاناً لطفل يمسك بكتاب (نقد العقل الخالص لكانط وكان الاعلان عن لبن الأطفال .. دهشت (فنقد العقل الخالص) تحول لمعرفة شعبية يعتمد عليها معلن .. أتأمل الإعلان فلا أجد كتابا واحدا فى مصر المحروسة من أول رفاعه الطهطاوى إلى الآن تحول إلى معرفة شعبية .. للأسف إمكانيات الباحثين لدينا مهدرة ، وفاعليتهم المعرفية متدهورة .■

الاشارات والتنبيهات

٢١٠ **مصر** التجربة الماسونية فى مصر ، على شلش . مهرجان للتلفزيون .. أم سوق للفيديو؟ ، وليد الخشاب . سينما الشاطئ الآخر للمتوسط ، رفعت بهجت . رشدى سعيد ونهر النيل ، مصباح قطب . **المغرب** نص حوار مع المخرج المغربى مؤمن السميحى ، احمد عثمان . **فرنسا** حوار مع نجيب محفوظ هالة عصمت القاضى . فيلم (الآخر) والسؤال الجوال بحثا عن تكاملية أولى ، على عوض الله كرار . **أسبانيا** مهرجان فالنسيا لدول البحر المتوسط ، فوزى سليمان . **لندن** الشر فى كل قلب ، بثينة رشدى

مصر

التجربة الماسونية في مصر

فربما كان هذا الكتاب آخر ما صدر للصديق العزيز الدكتور علي شلش قبل رحيله . وكان هذا البحث جزءاً من مجلد كبير نشره منذ عدة سنوات يتناول تجربتين هامتين في تاريخ مصر الحديث :

ــ التجربة اليهودية في مصر .

ــ المحافل والجمعيات الماسونية في مصر .

ويتناول الباحث ، الدكتور علي شلش كل تجربة في قسم خاص من كتابه ثم يكشف العلاقة بينهما في نهاية الجزء الثاني حين يؤكد محاولة استغلال الصهيونية للمحافل الماسونية لترويج فكرة الوطن القومي لليهود . وينهج الدكتور علي شلش نهجاً موضوعيا يتحرى الدقة والوصول إلى الحقيقة كلما وجد إلى ذلك سبيلاً . يتضح ذلك من قراءة أسماء المراجع والوثائق ومصادرها المتعددة ثم يورد الآراء المختلفة ويقابل بينها ويفندها على ضوء الوثائق والمراجع والوقائع المعروفة حتى يصل إلى الحقيقة المنشودة من هذا الموضوع . ومن هذه الزاوية تأتي قيمة هذه الدراسة التاريخية الجديدة في تناول تجربتين من أخطر وأهم تجارب التاريخ المصري الحديث .

وهذان الموضوعان كانا ــ قبل هذا الكتاب ــ مجالاً مليئاً بالفجوات التي يكثر حولها اللغط وتختلط فيها الحقائق بالأوهام . وقد قدم علي شلش في هذا الكتاب مرجعاً صادقاً وموثوقاً لهذين الموضوعين . وأكد بما لا يترك مجالاً لشك مقولته ــ من أن الهدف هو دراسة التجربة اليهودية في مصر الحديثة على ضوء التاريخ والسياسة ، لا لخدمة أهداف السياسة ولا لخدمة تسييس التاريخ .

اذن فالباحث يطرح البديل الموضوعي لتناول هذه التجربة . واعتقد انه قدم مثالاً ينبغي أن يحتذيه كل باحث في جوانب التاريخ فليس من مصلحة احد زرع الأشواك وإثارة العداوات في الوقت الذي يتجه فيه الجميع نحو السلام .

التجربة الماسونية في مصر

ويتناول هذا الجزء تاريخ الماسونية وانتشارها في مصر ، بادئاً بمدخل يخصصه الدكتور علي شلش للتعريف بالحركة الماسونية معتمداً على اربع من دوائر المعارف هي البريطانية والأمريكية واليهودية والسوفيتية . وهي تشكل نوعاً من التباين في الرأي ، كما تعكس في مجموعها اهم وجهات النظر المعاصرة في الموضوع .

يقول محرر مادة الماسونية في « دائرة المعارف البريطانية » (طبعة ١٩٨١) ان الماسونية هي التعاليم والممارسات الخاصة بالطريقة الأخوية السرية للبنائين الاحرار والمقبولين (من غير البنائين) . وهي اكبر جمعية سرية في العالم ، انتشرت بفضل تقدم الامبراطورية البريطانية ، وظلت اكثر الجمعيات شعبية في الجزر البريطانية وغيرها من بلدان الإمبراطورية (سابقاً) وقد نشأت من النقابات التي الفها البناؤون عندما تولوا بناء القلاع والكاتدرائيات في العصور الوسطى . ولما توقف بناء الكاتدرائيات بدأت بعض محافل البنائين العاملين في قبول أعضاء فخريين بها لتقوية تدهور الإقبال على عضويتها نتيجة توقف عمليات البناء ، ومن هذه المحافل نشأت الماسونية الحديثة النظرية أو الرمز وبدأت بممارسات ورموز النقابات القديمة ، ولكنها ما لبثت ان اتخذت في القرنين السابع عشر والثامن عشر شعائر وتقاليد الطرق الدينية القديمة والأخوة الفروسية . وفي سنة (١٩١٧) تأسس المحفل الأكبر ، وهو رابطة تجمع المحافل في انجلترا ، ثم انتقلت فكرة المحفل الأكبر إلى البلدان الأخرى .

ويضيف المحرر : ان الماسونية واجهت ــ منذ بدايتها تقريباً ــ معارضة شديدة من الاديان المعروفة ، ولا سيما من الكنيسة الكاثوليكية الرومانية ، ولم تلبث أن منعت في الاتحاد السوفيتي والمجر وبولندا واسبانيا والبرتغال واندونيسيا ومصر وغيرها ، ولكن الماسونية ليست

مؤسسة مسيحية كما فهمت خطأ في كثير من الأحوال، فهي تضم كثيراً من عناصر الأديان وتعاليمها، وتحض على الأخلاق والاحسان وطاعة قانون البلاد. ويشترط في طالب عضويتها أن يكون ذكراً بالغاً مؤمناً بوجود كائن اسمى، ومؤمناً ايضاً بفناء الروح. ومع ذلك اتهمت بعض المحافل بالتحيز ضد اليهود والكاثوليك وغير البيض. وقد اجتذبت في البلاد اللاتينية المفكرين الأحرار والمعادين للأديان؛ على حين اجتذبت في بريطانيا وشمال اوروبا والبلاد الأنجلوسكسونية كثيرين من البروتستانت البيض.

ثم يورد الدكتور على شلش ما تقوله دوائر المعارف الأخرى ويستخلص منها بعض الحقائق التالية:

١ ــ ان الماسونية نشأت في انجلترا متأثرة بالشكل التنظيمي لنقابات البنائين.

٢ ــ ان الماسونية اكبر جمعية سرية في العالم، كما قال محرر الدائرة البريطانية، وإن كان محرر الدائرة الأمريكية ينكر هذه السرية، ربما لأن المحافل الماسونية في امريكا بالذات، قد تحررت في بعض النواحي. فالمحافل الامريكية هي الوحيدة في العالم التي فتحت ابوابها للنساء والصبيان والأطفال، وبدأت تمارس نشاطاً اجتماعياً واضحاً. ومع ذلك تظل اجتماعاتها مغلقة ومناقشاتها سرية.

ومن الملاحظ ان اي انحراف للماسونية ــ حتى من وجهة نظر انصارها ــ كان وما زال يرجع إلى



طابع السرية فيها. وقد كانت هذه السرية مغرية جداً ــ في كثير من الأحوال، في ظل الأنظمة الدكتاتورية والشمولية، بالتآمر والجرائم، لسبب بسيط، هو ان المحافل هي الجمعيات السرية الوحيدة المصرح بها في البلاد التي تحتضنها. وستظل هذه السرية سواء كانت صحيحة او مزعومة، مكمن الخطر دائماً في الحركة الماسونية.

٣ ــ ان الماسونية تصر على عنصر الدين، بمعنى ان تدعو اعضاءها إلى ان يكونوا على دين من جهة، وأن يتفقوا على ان الكون يسيره مهندس او بناء اعظم، ولكنها في الوقت نفسه تصر على عدم الخوض في الدين او السياسة. فكيف يتفق هذا مع ذاك؟ وإذا كانت الأديان المعروفة تدعو إلى المعروف وتنهى عن المنكر فما هو الجديد الذي تقدمه الماسونيه؟.

٤ ــ ان الماسونية دخلت امريكا على ايدي اليهود. ومعنى هذا ان اليهود ادخلوها كأقلية حتى يصنعوا لانفسهم نوعاً من المظلة الواقية، ولا يستبعد الدكتور على شلش ــ حتى في غياب الوثائق ــ ان يكون لليهود ــ كأقلية ــ دور في نشأتها القديمة او الحديثة، ولا في توجيه محافلها لخدمة بعض اغراضهم. وهذا ما يوحى به قول محرر دائرة المعارف اليهودية: إن دستور الماسونية قد صيغ بطريقة تسمح بعضوية اليهود.

والسؤال الآن: كيف ومتى دخلت الماسونية مصر؟

يرفض الدكتور على شلش ما تشير اليه دائرة المعارف الامريكية من ان تاريخ الماسونية يرجع إلى عصر بناة الاهرامات في مصر، وما تذكره دائرة المعارف اليهودية من ان الماسونية استمدت شعائرها من شعائر بناء هيكل الملك سليمان في القدس، ونشأت مع بنائه وكذلك إرجاعها إلى طائفة الدروز في الشام كما تقول الدائرة البريطانية ويرى ان هذه الدعاوى تتمحك بالتاريخ القديم حتى تظهر الماسونية بمظهر العراقة.

ويرى انه يمكن تقسيم تاريخ الماسونية في مصر الى ثلاث مراحل:

١ ــ مرحلة التأسيس وتمتد من غزو مصر على يد نابليون بونابرت سنة (١٧٩٨) حتى الاحتلال الانجليزي سنة (١٨٨٢).

٢ ــ مرحلة الاستقرار وتمتد من الاحتلال

الانجليزى حتى اشتعال الحرب بين العرب واليهود فى فلسطين سنة (١٩٤٨).

٣ ــ مرحلة الانقراض وتمتد من حرب فلسطين حتى صدور قرار منع الماسونية وإلغاء محافلها سنة (١٩٦٤).

يؤكد الدكتور على شلش ان مصر عرفت المحافل الماسونية عقب غزو بونابرت سنة (١٧٩٨) وكان جرجى زيدان اول من ارخ فى العربية لتاريخ هذه المرحلة وعنه نقلت جميع المصادر العربية التالية بعد صدور كتابه «تاريخ الماسونية العام» سنة (١٨٨٩).

وقد قسم زيدان الماسونية فى مصر الى طورين على غرار ما يفعل مؤرخو اوروبا: الطور العملى المتصل بتكوين منظمات البنائين الفعليين او نقاباتهم، والطور الرمزى المتصل بالمحافل الحديثة، التى اخذت رموزها عن البنائين القدامى. وعد الماسونية قديمة العهد فى مصر من حيث طورها العلمى، «لأن الجمعيات المصرية السرية كانت تعلم ما يقرب كثيراً من تعاليم الماسونية».

وهذه الجمعيات قديمة فى راى زيدان وترجع إلى عهد بناة الأهرام والمعابد الضخمة. ومع ذلك فقد جاءت الماسونية من بعد ذلك من الغرب فى العصور الوسطى «حيث عهدت الحكومة المصرية فى عهد الخلفاء إلى فئات منهم هندسة وبناء كثير من الجوامع والقلاع والأسوار» وضرب مثلاً على ذلك بجامع احمد بن طولون فى القاهرة الذى عهد ببنائه إلى جماعة من البنائين القدامى القادمين من أوروبا.

ولكن هذا لا يؤكد كما يقول على شلش ان هؤلاء البنائين كانوا ماسونيين بالمعنى المعروف لعدم وجود ادلة على ذلك، ولا على قدم عهد الجمعيات الماسونية فى مصر، ولا على صلتها بالجمعيات السرية القديمة، والأمر كله محض تخمين واستنتاج من جانب زيدان الذى بدا متحمساً فى كتابه للماسونية.

اما الطور الرمزى فى الماسونية المصرية، فقد قال عنه زيدان ان هذا الطور لم يظهر فى مصر «قبل سنة (١٧٩٨) اى اثناء الحملة الفرنساوية، فقد اتفق نابليون وكليبر وبعض قواد تلك الحملة وضباطها من الماسونيين الفرنسيين على تاسيس محفل فى القاهرة، فاسسوه فى اغسطس من تلك السنة باسم «محفل ايزيس» على طريقة ممفيس». ولعلهم ــ كما يقول زيدان ــ قصدوا بذلك مقصداً سياسياً لانهم ادخلوا فيه كثيراً من عمد البلاد ورجالها، ثم توقف نشاط المحفل بعد رحيل بونابرت ومصرع كليبر.

وفى سنة (١٨٣٠) اسس بعض الإيطاليين فى الاسكندرية محفلاً على الطريقة الاسكتلندية وتلاه محفل آخر فى القاهرة سنة (١٨٣٨) تحت رعاية المجلس الممفيسى الفرنسى واسمه ممفيس. وفى ١٨٤٥ شهدت الاسكندرية تاسيس محفل تحت رعاية الشرق الأعظم الفرنسى اسمه «الاهرام» انضم اليه كثير من الاجانب والأهالى تحت سمع وبصر الحكومة، وله الفضل فى بث التعاليم الماسونية فى مصر كما يقول زيدان وابرز اعضائه من غير الأوروبيين، الأمير حليم بن محمد على والأمير عبد القادر الجزائرى الذى قاد ثورة الجزائر ضد فرنسا عند غزوها لبلاده ثم فر إلى مصر وقد اشتهر هذا المحفل ــ كما يقول زيدان أيضاً ــ بالأعمال الخيرية، وتزايد اعضاؤه حتى بلغوا الفا بعد (١٥) سنة من تاسيسه.

وبدا انتشار المحافل الماسونية من القاهرة إلى الاسكندرية ثم إلى بورسعيد والسويس والاسماعيلية ويلاحظ على شلش ان زيدان لم يكن محايداً فى كتابه وانما كان ماسونياً متحمساً ومع ذلك فهو يقر بان الماسونية انشاها الأوروبيون فى مصر وضموا اليها بعض المستوطنين والشوام وبعض الأهالى المصريين.

وكان مجموع المحافل العاملة فى مصر سنة (١٨٧٨) قد بلغ (٥٦) محفلاً، وهو عدد كبير اذا قيس بتعداد السكان فى ذلك الوقت، والذى كان اقل من سبعة ملايين. ومن هذا العدد (٢٧) محفلاً اجنبياً اى للأجانب الأوروبيين وجدهم مقابل (١٩) محفلاً مصرياً اى للأجانب المتمصرين والأهالى.

وقد توقف جرجى زيدان فى تاريخه عند (١٨٧٨) واشار فى مقدمة كتابه الى انه استقى معظم معلوماته من زولا الذى اصبح وقتها «رئيس اعظم المحافل المصرية سابقاً»، وانه لو ساعده المقام لأتى بتفاصيل كثيرة يعلمها.

وربما كان مبعث حرجه كما يظن على شلش ــ الى انه كان ماسونياً، ملتزماً بحكم دستورها الأول بكتمان اسرارها. ولم يكتب عن الماسونية حتى وفاته (١٩١٤) سوى

بضعه اسطر فى كتابه «تاريخ مصر الحديث» حيث قال «المحافل الوطنية (الاهلية) تاسست فى عهد اسماعيل، وان شان الجمعية الماسونية فى مصر تعزز بحمايته، فانتشرت مبادؤها حتى انتظم فى سلكها نجله المغفور له الخديوى السابق (توفيق) وجماعة كبيرة من أمراء البلاد ووجهائها».

ويختلف الباحثون حول دخول الماسونية مصر. فبينما حاول الباحث الإسرائيلى يعقوب لانداو، ان يملأ الفجوة الزمنية التى جاءت فى رواية زيدان من (١٧٩٨ ـ ١٨٣٠) فإنه لم يضف الكثير لما قاله زيدان. ومع ذلك فهذه الإضافة تنكرها الباحثة الإيرانية باكدا مان التى تعتقد ان الماسونية لم تدخل مصر قبل سنة (١٨٤٨) كما انها ترى انه لم يتاسس اى محفل اهلى مصرى قبل سنة (١٨٧٥).

كذلك يشير لانداو إلى انحراف بعض المحافل الإيطالية التى استغلت الماسونية فى إخفاء نشاطها الهدام، حيث تصور بعض تقارير القناصل والممثلين السياسيين (١٨٦٨ ـ ١٨٧٠) المحافل الماسونية فى صورة خلايا تعج بالعناصر الهدامة سياسياً وجنائياً. فمن الناحية السياسية تتآمر هذه العناصر على البيت المالك فى إيطاليا، ومن الناحية الجنائية تمارس الإجرام فى المدن المصرية، بالقتل وغيره، ثم تجد فى محافلها الماسونية الحماية والمأوى والعون. وكان النموذج الإيطالى من الماسونية مطروحاً فى سوق الحركة الوطنية المصرية الوليدة، بكل ما فيه من شراسة ومؤامرات. ويبدو انه كان نموذجاً مفضلاً. فقد تحمس لممارسة السياسة كثير من الوطنين بمختلف فئاتهم، ولا سيما الذين انضموا منهم الى المحافل الماسونية ايطالية او فرنسية او انجليزية او مصرية.

كان على راس هؤلاء جميعاً شخصيتان لعبتا دوراً خطيراً فى تطورات الأحداث فى أواخر عهد اسماعيل، وهما الامير عبد الحليم (١٨٢٦ ـ ١٨٩٤) المشهور باسم حليم، وجمال الدين الأفغانى (١٨٣٨ ـ ١٨٩٧) وكان للاثنين تلاميذ ومريدون واتباع او كان لهما ـ بتعبير ذلك العصر ـ حزبان متعارضان فى الكثير ومتفقان على شيء واحد هو ضرورة التخلص من اسماعيل.

وقد نجح اسماعيل فى طرد حليم من مصر بعد اتهامه بمحاولة اغتياله (١٨٦٨) على ايدى بعض الإيطاليين الماسونيين، وذهب حليم إلى الأستانة عاصمة الخلافة العثمانية ولكن صلته بالأحداث لم تنقطع فقد ظل اعوانه الماسونيون يتحركون ضد إسماعيل ومن بعده توفيق.

كان اعوان حليم من الماسونيين فى مصر إيطاليين وفرنسيين ويهوداً فى معظمهم وكان من بين انصاره يعقوب صنوع الذى ظل يؤيده فى صحفه العربية فى باريس حتى وفاته وكذلك حسن موسى العقاد احد كبار تجار القاهرة الذى نفى عقب الثورة العرابية فضلاً عن بعض الكتاب والصحفيين الذين كانوا يتراوحون بينه وبين توفيق مثل أديب اسحق وسليم النقاش، وبعض رجال الازهر وعلى راسهم الشيخ عليش بالإضافة إلى عدد غير معروف من ضباط الجيش ممن اشتركوا بعد ذلك فى الثورة العرابية.

وأما الأفغانى الذى طاب له المقام فى مصر ابتداء من (١٨٧١ ـ ١٨٧٩) فكان اقرب وأميل الى توفيق، ولا سيما بعد ان اتفق معه قبل توليه الحكم على إصلاح حال البلاد، والحكم بالدستور والبرلمان. ومع ان الافغانى قضى سنواته الأولى فى تعليم الشباب، وجمع حلقة واسعة من التلاميذ والمريدين، على اختلاف انتماءاتهم وعقائدهم فسرعان ما نزل إلى ميدان السياسة، التى شغلت الجميع وقتذاك، وشجع على إصدار الصحف ودخول الماسونية، ثم دخل بنفسه الماسونية وأدخل معه معظم تلاميذه.

ولكن دخول الأفغانى الماسونية لم يكن «لأنه راى فيها امتداداً حديثاً لحركات التطرف الإسلامية القديمة التى اجتذبته بشكل واضح» كما يقول المستشرق ايلى كدورى وإنما لانه رأى فيها وسيلة للاصلاح والتغيير كما يقول على شلش، مثلها مثل الصحافة والخطابة التى ارتبط بها وقت دخوله الماسونية، ولا سيما بعد تفاقم التدخل الأوروبى وسوء أحوال البلاد. ويبدو انه أعجب بشعار الماسونية الذى رفعته فى ذلك الوقت فى «الحرية والاخاء والمساواة» وهو ذاته شعار الثورة الفرنسية.

وقد طرح الأفغانى فكرة اغتيال الخديوى اسماعيل ووافق عليها الشيخ محمد عبده ولكنها لم تنفذ. كذلك ذكر محمد عبده لبلت ان الضابط لطيف سليم بالمدرسة الحربيه الذى اعتقل بسبب مظاهرة

الضباط، ضد وزارة نوبار الاوروبية فى فبراير (١٨٧٩) لم يفرج عنه إلا بعد تدخل الماسونيين وتوسطهم لإطلاق سراحه . وكان سليم ماسونياً من مريدى الافغانى واعضاء محفله . وعلى ذلك يعلق على شلش قائلاً : واذا كانت هذه الواقعة هى الوحيدة المسجلة حول نفوذ الماسونية ، فلا شك ان هناك وقائع اخرى لم يسجلها احد .

كذلك يذكر الدكتور على شلش ذهاب الافغانى ومعه سليم نقاش كمترجم لمقابلة قنصل فرنسا ليطالبه بتدخل فرنسا لإجبار اسماعيل على التنازل لابنه توفيق . وقد اثار هذا التصرف الجرىء انقساماً بين الماسونيين حين نشرت اخباره بعد خلع اسماعيل فقد استهل الافغانى حديثه مع القنصل بقوله : « لقد اتيت بالاصالة عن نفسى ، وبالنيابة عن الحزب الماسونى والحزب الوطنى الحر المنتشر فى جميع انحاء القطر المصرى » .

وقد احتج خمسة اعضاء فى « محفل كوكب الشرق » كما ذكرت صحيفة « الوقت » على اقحام الافغانى الماسونية فى الموضوع ومخالفته قوانينها التى تمنع التدخل فى المسائل السياسية والدينية . ويختم الدكتور على شلش هذا الفصل بهذه الفقرة :

وعلى الرغم من هدوء نشاط الماسونيين فى مصر بعد طرد الافغانى وتشتت تلاميذه حتى دخول الإنجليز فى يوليو ١٨٨٢ ، فمن المنطقى ان يمضوا فى تاييدهم لتوفيق والمصالح الاوروبية ، نظراً لان اغلبيتهم كانت من الاوروبيين وان ينفصل الاهالى الذين كانوا يشكلون اقليتهم على اثر طرد الافغانى انتظاراً لوضوح الموقف . ولما سيطر عرابى ورفاقه على الموقف ، كان من الطبيعى ان ينضم القسم الاكبر من هذه الاقلية إلى العرابيين ، وهذا ما حدث لتلاميذ الافغانى ، ابتداء من محمد عبده إلى سعد زغلول ، وكان من الطبيعى ان تؤثر الاغلبية الماسونية الاجنبية الصمت ولكن هذا لا يمنع احتمال حدوث اتصالات بين العرابيين والماسونيين من انصار حليم وفى كلتا الحالتين انتهت المرحلة كلها بغزو الانجليز لمصر .

ظاهرة مستوردة :

يرى الدكتور على شلش ان مرحلة تاسيس الماسونية بدات بالحملة الفرنسية وان مرحلة الاستقرار بدات مع احتلال الانجليز مصر وفى هذه المصادفة ، تاكيد لطابع الظاهرة المستوردة التى اتصفت به الماسونية فى تاريخ مصر الحديث . إن الاحتلال البريطانى كان من اهم عوامل استقرارها فى البلاد ، ليس لانها صناعة بريطانية فحسب ، وانما لان قائد جيش الاحتلال واكبر جنرالاته كانوا ماسونيين متحمسين على الطريقة الاسكتلندية .

وقد شهدت مرحلة الاستقرار اربعة تطورات ايجابية هى :

١ ــ استقطاب الشخصيات الكبيرة والمرموقة .
٢ ــ احتضان الجاليات والاقليات .
٣ ــ التوسع الجغرافى .
٤ ــ ظهور الكتب والصحف الماسونية .

تحرص الماسونية على رعاية الحاكم لها ، والاحتماء بالشخصيات الكبيرة فى البلد الذى توجد فيه . واذا كانت الماسونية فى المرحلة السابقة ، قد خاب املها فى الامير حليم ، الذى طرده اسماعيل (١٨٦٨) ، فلم يخب حظها مع اسماعيل نفسه ، ولا مع ابنه توفيق من بعده ، ولا مع السلطان احمد فؤاد ، ولا مع كثير من الشخصيات المرموقة فى مختلف المجالات .

ويورد الدكتور على شلش قائمة طويلة باسماء الشخصيات المرموقة التى استقطبتها الماسونية نذكر منها على سبيل المثال ، سعد زغلول وعدلى يكن وعبد الخالق ثروت وفؤاد وسراج الدين من السياسيين ، وخليل مطران ، وحفنى ناصف ، واسماعيل صبرى وابو شادى من الشعراء ، والشيخ حسن مامون ، والشيخ محمد ابو زهرة من رجال الدين بالإضافة إلى رجال الدولة ورجال الجيش .

وتظهر شخصية سعد زغلول كاهم الشخصيات التى اهتمت بها الماسونية حتى وفاته (١٩٢٧) ففى سنه (١٩٢١) وضعت المجلة الماسونية صورته على اول صفحاتها بعنوان « مشاهير رجال الماسون » وفى (١٩٢٢) نشرت المجلة ذاتها نداء إلى جميع السلطات الماسونية العظمى فى العالم تحتج فيه على نفى سعد زغلول ورفاقه الاحرار إلى جزيرة سيشل .

وكان هذا النداء خروجاً على مبادىء الماسونية التى تقضى بعدم التدخل فى شئون السياسة او الدين ، ومع ذلك مضت الصحف الماسونية فى ذلك التدخل عن طريق المحفل الاكبر الوطنى المصرى .

احتضان الجاليات الأجنبية والاقليات :

وجدت الاقلية الشامية المسيحية المهاجرة ، والاقلية اليهودية المستوطنة الرعاية والتشجيع من الماسونية ، وفى الوقت ذاته وجدت الماسونية فى هذه وتلك كل عون وتشجيع ولا سيما فى ميدان الصحافة والإعلام .

كانت مطبعة « المقتطف » مصدر طبع العديد من الكتب والنشرات الماسونية ، ومن اهم هذه الكتب نحو عشرة مؤلفات لشاهين مكاريوس وادريس راغب ، فضلاً عن مجلة « اللطائف » التى جعلها مكاريوس منبراً بارزاً للماسونية ، ومجلة « المقتطف » التى كانت اول مجلة عربية تفتح صفحاتها للماسونية تعريفاً وتبشيراً ابتداء من (١٨٨٤) وجريدة « المقطم » التى اتاحت للماسونية نافذة جماهيرية يومية واسعة .

ونتيجة لهذا وقع مكاريوس وصروف عام (١٩٠٩) فى معركة طويلة مع الأب لويس شيخو اليسوعى (١٨٥٩ — ١٩٢٧) الذى داب على نقد الماسونية فى مجلته البيروتية « المشرق » ليدلل على عدائها للمسيحية .

الأقلية اليهودية :

يقول على شلش : ان مرحلة استقرار الماسونية (١٨٨٢ — ١٩٤٨) كانت تمثل فى الوقت ذاته العصر الذهبى لليهود فى تاريخ مصر الحديث ، وقد وجد اليهود فى الماسونية ، ما وجده فيها المسيحيون الشوام : مظلة للحماية ، ووسيلة لاكتساب عطف الاغلبية واحترامها فضلاً عن كونها مجالاً خصباً للعلاقات العامة التى لا تتيسر المصالح بدونها ، بل إنهم نجحوا سنة (١٩٢٢) فى تحويل الماسونية إلى اداة لخدمة الصهيونية واحلام الوطن القومى فى فلسطين — اذ صدر بيان عن رئاسة الماسونية (١٩٢٢) فى مصر يناشد عرب فلسطين التزام الهدوء ، ومشاركة اليهود فى بناء الوطن المشترك وصدر هذا البيان بتدبير من وايزمان رئيس المنظمة الصهيونية العالمية .



الأفغانى

وبدات مرحلة الانقراض نتيجة للتطورات السلبية التى اثرت فى مكانة الماسونية ادت إلى تمزقها وتفتتها ويمكن ان نجمل هذه التطورات فى ثلاث :

١ — الهجوم المضاد .
٢ — التورط السياسى .
٣ — الانقسام .

حتى صدر قرار الحكومة المصرية باغلاق المحافل الماسونية سنة (١٩٦٤) ■.

نسيم مجلى

مهرجان للتليفزيون .. أم سوق للفيديو ؟

لا يختلف اثنان على ان مهرجان التلفزيون العربى الأول ، الذى اقيم من ٢١ إلى ٢٨ اكتوبر كان مُخيباً للآمال ، لسوء التنظيم : وقائع المهرجان تخالف المواعيد المعلنة ، معظم العروض الغيت ، كذلك بعض الندوات ، لجان التحكيم تغير تشكيلها ، دفعت الشركات اشتراكاً عن كل عمل ، ثم فوجئت بان لكل شركة الحق فى المشاركة بعمل واحد فى كل فرع (نظراً لضيق وقت لجان التحكيم) .

يعود سوء التنظيم للاستعجال ، فقد انشغل اتحاد الإذاعة والتلفزيون بمهرجانات اكتوبر وفوجىء بان ميعاد مهرجان التلفزيون قد ازف . اما اتحاد المنتجين العرب ، الذى شارك فى التنظيم ، فلم تكن لديه الخبرة ولا الأجهزة الكافية ، بالإضافة إلى تنازع الاختصاصات والمنافسة بين الهيئتين . اما مشاركة الجامعة العربية فقد اضفت ثقلاً سياسياً واعطت طابع الجدية (من باب الزواق) على المهرجان ، لمجرد ان امين بسيونى رئيس اتحاد الإذاعة والتلفزيون هو ايضاً امين لجنة الإعلام بالجامعة العربية .

الواقع ان مهرجان التلفزيون يتميز بخطاب عالى النبرة وبخطاب موازٍ ، مسكوت عنه ، اكثر فصاحة ، اما عن الخطاب الظاهر ، فللحق إنها مناسبة طيبة ان يجتمع الفنانون والمنتجون من ١٨ دولة عربية ، يمكن استثمارها فى الاحتكاك بين الخبرات ، وحل بعض المشاكل وتنظيم مشروعات مشتركة ، ورغم كل العثرات التنظيمية ، فقد كانت اسواق المهرجان انجح ما فيه . كما ان المهرجان كان فرصة لإثارة قضايا حيوية ، مثل قضية الغزو الإعلامى لبلادنا ، عبر الأقمار الصناعية .

اما الخطاب المسكوت عنه ، فهو ان المهرجان قشرة تغطى سوقاً تلفزيونية . ليس عيباً ان نركز على السوق ، فهى فكرة مهمة ومثمرة ـ سياسياً واقتصادياً ـ لكن العيب ان نحاول إلباسه ثوب الثقافة ، ليبدو اكثر جدية وعمقاً ، وان يشرع كل مسئول عن مؤسسة ما فى تنظيم مهرجان خاص به ، ليباهى به الأمم ، اى المؤسسات الأخرى « المنافسة » . إن اجتماع إتحاد المنتجين العرب مع رئيس قطاع الإنتاج باتحاد الإذاعة والتلفزيون قد اعطى طابع السوق للمهرجان ، وكان من الأفضل توجيه الجهود فى هذا الاتجاه ، بدلاً من تشتيتها فى ندوات بدت تبريرية لبعض الممارسات الإنتاجية ، وجوائز انحصرت فى الإنتاج ، ولم تلق بالاً للفنانين والفنيين .

كما ان هيمنة الهاجس الإنتاجى والتسويقى قد صاحبتها هيمنة الخليج ، اكبر منتج ومستهلك لمواد الفيديو صحيح ان معظم الجوائز نالتها مصر ، لكن المنتج هو المتحكم فى العمل ، فإن انفرد المنتج الخليجى بالمهرجان ، فقد قدمنا له على طبق من فضة الوسيلة التى تكرس سيطرته على الذوق العربى . والعيب فى ذلك ان المهرجان لابد ان يدعم التعاون والتنوع بين « الثقافات » العربية ، لا ان يمهد لهيمنة فريق على فريق . كما ان الهيمنة الخليجية قد صاحبها هيمنة التكنولوجيا الغربية فى سوق المعدات ، مما يكرس اتجاهاً معيناً دون غيره . فليس صحيحاً ان التكنولوجيا الغربية هى دائما الأفضل ، إذا اخذنا فى الاعتبار العلاقة بين الجودة والسعر ، دون الاكتفاء بالجودة وحدها .

تبعاً لتوازن القوى فى المهرجان ، فقد تعاظم الاتجاه نحو تمجيد القطاع الخاص مع التحقير من شان القطاع العام فى الإنتاج التلفزيونى ، كما ظهر فى الندوة حول العلاقة بين شركات الإنتاج ومحطات البث . والواقع اننا ضد البيروقراطية وهضمها لحقوق الغير تحت ستار سلطة الدولة . لكن الخلاف هنا بين اسلوبين للإدارة ، لا بين منتج خاص وعام . إنما انتهز البعض فرصة المهرجان ليطعن فى اكبر منافس فى سوق الفيديو : قطاع الإنتاج . ونحن لا ندافع هنا عن الأشخاص ، بل عن واجب الدولة فى دعم الإنتاج ، بما فيه إنتاج الفيديو ، لمعادلة قوانين السوق التى قد تعصف بالثقافة ، بل وبالهوية القومية ، مع تحفظنا على اساليب إدارة القطاع .

اما عن موضوع الهوية العربية ، فقد

اشار إليه الكثيرون ، من باب السياسة . ووزير الإعلام ، السيد صفوت الشريف دائما ما يحرص على التاكيد على ان سياسته هى مواجهة « الغزو الإعلامى الخارجى » للحفاظ على هويتنا . لكنه لا يتطرق إلى تفاصيل ، مما يجعل خطابه محيراً . فلاشك ان هناك غزواً واننا لابد ان نصده . لكن التركيز على الكم دون الكيف لن يساعد على ذلك . كما ان هامش الحرية المتاح لا يكفى لاجتذاب المشاهد ، مقارنة بالحرية المتاحة لدى المحطات الغربية مثلاً . ثم إن مواجهة الإعلام الاجنبى لابد ان يتحدد فى عناصر معينة ، مثل التصدى للأخطاء المتعمدة فى نشرات الاخبار وفى المعلومات التاريخية ، التى تهدف للتضليل وتزييف الوعى . لكننا نرفض فيما عدا ذلك ومثله ، ان ننغلق على انفسنا فنتحجر ونتخلف . إن الدعوة لمواجهة « الآخر » فى ضوء هيمنة خليجية فى المهرجان تعطى انطباعاً بالتسليم لمبادىء « الأيديولوجية » السعودية .

تطرق المهرجان فى ندواته إلى اخلاقيات الإعلان — وهذا ما نطلق عليه الوظيفة التبريرية للندوات . فلقد كنا نتوقع ان تكون الندوة فرصة لمراجعة بعض الممارسات والمفاهيم ، بدلاً من ان تتولى شركات الإعلان الدفاع عن نفسها وعن تشجيعها للاستهلاك بلا حدود او قيود وعن تشويهها للوعى ، بصورة المراة مثلاً ، وتحويلها لشىء جنسى . كما سكتت الندوة عن الإشارة لتحديد مساحات الإعلان بالنسبة لساعات البث ، مثلما يحدث فى كثير من الدول المتقدمة ، وعن مشاركة مذيعى الاطفال فى الإعلان عن منتجات موجهة للاطفال ، وعن تسرب الإعلانات داخل البرامج ، بشكل يهدد مصداقية الدولة وجهازها الإعلامى ، وهو ما لانراه حتى فى اعتى قلاع الراسمالية .



* *

رغم كل السلبيات ، يبقى مهرجان التلفزيون مناسبة يمكن ان تكون مثمرة لو توافر لها الإعداد الجيد والاهتمام بتنوع الاتجاهات . إن سيطرة منطق المنتج على المهرجان تحد من انطلاقه ، فالتوازن بين المنتج والجمهور ، بين القطاع الخاص والدولة إلخ .. هو الكفيل بإثراء المهرجان وبتحقيق الفائدة للجميع ، وهى فائدة اكبر من جباية الاشتراكات علناً ، بشكل يحرج الدولة ، بل تتعداها إلى تنسيق اقتصادى عربى على الاقل ، إن لم يكن تنسيقاً فنياً وسياسيا واستراتيجياً ، من زاوية الفيديو . وإلا فلنسمه سوقاً وحسب ، بحيث لا نضطر إلى توزيع الجوائز « جغرافيا » كما حدث هذا العام . ■

وليد الخشاب

سينما الشاطىء الآخر للمتوسط

فللإسكندرية فى سبتمبر مذاق خاص ، ومع نسمات صباح سبتمبرى اسكندرانى جميل ، اختتم مهرجان الإسكندرية السينمائى الدولى دورته التاسعة ، وفى الختام كاى ختام دائما تستدعى الحكمة ، فالفن مثل الفلسفة هدفه تحرير الإنسان والمجتمع فى آن واحد والسينما صناعة تنويرية تناضل من أجل الحرية وتفقد هذا الدور / الهدف ما لم تكن نقدية ومبشرة بالمستقبل .

السينمائى الحقيقى - فى اعتقادى - هو ذلك العقلية النافذة الكاشفة لأسرار شبكة العلاقات بين الظواهر الإنسانية المختلفة ، مستخدما فى ذلك سيناريو وكاميرا وبصيرة متحاوراً بذلك مع ثقافات الشعوب الأخرى ومقربا بين شواطىء المعرفة ، وها هو مهرجان الإسكندرية يحاول تحقيق الهدف وفيه يلتقى الشاطىء العربى للمتوسط بالشاطىء الاوروبى ، اما النقد فهو لقاء بين

حريتين : حرية المبدع وحرية الناقد ، من اجل حرية المتلقى هكذا يقول سارتر ، والنقد السينمائى هو رؤية يقظة فريدةوهو محصلة للاحتراف ، والهواية ، فالبعد الموضوعى والبعد الشخصى (الذاتى) يتوافران فى النقد السينمائى ، وسوف يتحقق ذلك عندما نطل على الافلام الاجنبية/ المتوسطية المشتركة فى المهرجان هذا العام وهى « الوادى الاخضر » اسبانيا « رائحة الباباز الاخضر » فرنسا ـ فيتنام ، « المذكرات المسروقة » فرنسا ، والافلام « الدوران إلى الخلف » و «وشمسان فى السماء » و « رمبتكو » و «روزا » تمثل اليونان ، و «امراتان» و «احبك يا روزا » تركيا « والسبت والأحد والاثنين » إيطاليا ، وبعيدا عن «سان بطرس برج» النمسا . والتى خصصنا لها الرسالة الثانية من مهرجان إسكندرية السينمائى .

الوادى الاخضر اسبانيا

« الريجابيل » و «المنديليوز» عائلتان متجاورتان نشات وولدت فى اقليم الباسك هناك حيث الوادى الاخضر الكثيف وبينهما علاقات واقعية متناقضة ، من كراهية وصراع ، وحب وعشق طازج ، فى إطار ثقافة وهوية خاصة ، وتدخل متغيرات على الوادى (رغبة البطل فى الرحيل إلى امريكا ، تلك التى تاتى منها السيارة والكاميرا لأول مرة للوادى ، والحرب الاهلية الاسبانية لتطرح على الوادى اسئلة كبيرة حول الاصالة والمعاصرة والمستقبل ، ويزداد الصراع اشتعالاً طوال الأجيال الثلاثة للاسرتين ، ولا يتحرر من ذلك الإرث التاريخى سوى الجيل الأخير .

والفيلم يجيب بسلاسة مدهشة على مشكلة معقدة تواجه الفنون بشكل عام ، والسينما بشكل خاص ، وهى العلاقة المازومة دائما بين جماليات الصورة السينمائية ، ودلالتها الفكرية والاجتماعية والنفسية ، دون ان يتحول الفن إلى منشور فكرى سياسى ، وهى إجابة لا يعرف سرها إلا الفنان الحقيقى ، فبطولة الفيلم الحقيقية للكاميرا وللمصور المبدع ، خاصة مشهد مسابقة قطع الاشجار بين شباب العائلتين ، مما يؤكد وعى المخرج (جوايو مريم) بوظيفة الصورة فى الفيلم السينمائى ، ودورها فى إحداث الدهشة لدى المتفرج .

« رائحة الباباز الاخضر » فرنسا ـ فيتنام .

خادمة صغيرة تصنع كل هذا البهاء !! فى إيقاع بطىء جميل وتفاصيل دقيقة صغيرة جداً نرى قصة سندريلا الفيتنامية التى تذهب للعمل فى بيت سيدتها الجديدة ، التى ترى فى خادمتها عوضا عن ابنتها التائهة وتتعلم من مديرة المنزل العجوز كيف تطبخ وتصنع طبق من الباباز الأخضر المزروع فى حديقة البيت الفيتنامى الرائع البناء المصنوع من الخشب ، والذى يشبه كثيراً الخيار فى مصر ، وتحدث للأسرة تطورات اجتماعية وفاة الاب والجدة التى جلست تصلى فى انتظار الموت سنوات عديدة وضائقة اقتصادية تمر بالام والأبناء والخادمة رغم كل ذلك فى حالة فهم متان وسلام مع النفس غريب وحقيقى تراقب قوقعة الضفادع ، وتسمع أوراق الشجر والعصافير ويتطور تاريخها الشخصى وتنتقل للعمل لدى ابن الأسرة الفنان والموسيقى الميسور الحال إنه الحب الوحيد ، الرجل الوحيد الذى تعرفه طوال حياتها ، وترسم له صورة فى وعيها يضاف لهاخط كل يوم حتى اكتملت يوم نضوجها كانثى رائعة الجمال وعندها كان اللقاء .

الفيلم يرقى لأن يكون حدث ثقافى فيتنامى على الشاشة . بلا اى تنازلات للجانب الفرنسى (قام بالتصوير والمونتاج فنانون من فرنسا) يحترم ويكشف أسرار هوية الثقافة الفيتنامية والعلاقات الاجتماعية ، فيلم طازج تتذوقه ولا تنسى عيون البطلة وحضورها الطاغى وتسمع موسيقى شعبية فيتنامية مما يبشر بميلاد مخرج عظيم (تران ان هونج) خاصة وهو العمل الأول له ، انه جميل حقا هذا البباز الأخضر .

« المذكرات المسروقة » فرنسا

تكتب « فرجينى » تلك الفتاة الجميلة التى ترغب أن تكون اديبه مذكراتها فى كراسة المدرسة ، بوح النفس للنفس ، حوادث واحساسيس حول الجسد ، وتفجرها المفاجىء كالشلال ، والقبلة الاولى ، وتكتم فى مذكراتها هذا الهم الكبير ، حيث البوح يصدم مجتمعنا القروى ، ويكشف الفيلم عن هذه المذكرات ، فهى معشوقة لثلاثة فتيان ينافسهم جميعا صديقتها بول من خلال تلك اللذة الساذجة التى تمارسها هناك فى مغارة الحب فى قلب الجبل برقة وعذوبة متناهية ، وبدون آلام هكذا تسجل فى كراستها المدرسية بوضوح ، حيث تعجز فى الحصول على اللذة مع عشاقها من الشباب ، وتقع فرجينى فى حيرة شديدة بينما يسرق احد عشاقها كراسة

المذكرات ويطلع المراة العجوز ، على اسرارها فى قلب الميدان (حب بول ارق واجمل) ويكون الفراق بين الصديقتين هو حل الاسرة ولكن لديهم الحل البديل وهو انتحار بول .

يعرض الفيلم ـ وهو احد افلام قسم المراة ـ فى رقة وعذوبة لنوع من المراهقين الباحثين عن اللذة ، وهم اكثر المراهقين عرضة للاغتراب والانفصال النفسى عن المجتمع ، فهم مثاليون واخلاقيون إلى اقصى مدى ، لعبت دور (فرجينى) ممثلة غير معروفة (ايلودى بوشيه) وهى تشبه كثيراً الممثلة الامريكية سالى فيلد وهكذا يثير المجتمع الغربى على شاشته مشكلة المراهقة المزعجة ، فهل يفعل الشرق ؟!

الاتراك قادمون !!

مع اتساع رقعة مشاركة الفيلم التركى فى المهرجانات العالمية ، هل تشكل السينما التركية ظاهرة سينمائية جديرة بالاهتمام والدراسة ؟؟

وهل القرن القادم هو قرن الأتراك ؟ ! كما قال تورجوت اوزال رئيس الوزراء التركى الراحل .

هل تندفع تركيا نحو الغرب الثقافى الفنى ام ان الغرب كله يندفع إليها ؟ ؟

هل قالت تركيا وداعا للشرق ؟ ولعمامة سليم الاول واستبدلتها بقبعة أوربية ؟ ! كل شىء سياسة حتى السينما .

اشتركت تركيا فى مهرجان إسكندرية السينمائى وفى المسابقة الرسمية بالتحديد بفيلمين وباكبر وفد سينمائى فيلم « إمراتان » للمخرج التركى يافوز اوتركان وبطولة الممثلة سيداب اكسوى التى كانت



فراشة المهرجان ، وفيلم احبك يا روزا ضمن برنامج افلام المراة رفضت الرقابة فيلم الرسم العارى اخراج المخرج (على اوزجتورك) الذى قال فى إحدى الندوات الصحفية ان تركيا لا يوجد بها رقابة على الإطلاق وإلى السينمائيين المصريين والعرب: احذروا الأتراك قادمون .

« امراتان » تركيا .

سيناريو الفيلم عن إمراة جذابة جداً تعمل عاهرة (اليست اقدم مهنة عرفها التاريخ) ، ورجل طموح يعمل سياسيا قذرا (اليست هذه شروط مهنة السياسة) ، وحسب اتفاق مبدئى (تليفونى) تم الاتفاق مدفوع الأجر لقضاء ليلة ، ولكن يخرج السياسى عن الشروط الإنسانية للنظام المدفوع الأجر ، ويغتصب العاهرة وتنفجر الأحداث من حول الجميع العاهرة والوزير والصحافة والزوجة والخصوم السياسيين ، لتظهر علاقة مركبة جديدة بين الزوجة والعاهرة المليئة بالتناقضات الإنسانية وذات عمق سيكلوجى ، وفى اروع مشاهد الفيلم تخرج الزوجة وصديقتها الجديدة من اضواء المطعم إلى اضواء السيارة إلى اضواء الشارع إلى اضواء المنزل الجبلى الجميل ، وهناك تشرح ببساطة تجربتها مع نماذج الرجال التى عرفتهم ، وسيكلوجية الجنس عند الرجل فى كلمات بسيطة رقيقة ، وفى نهاية الفيلم وامام الصداقة الجميلة بين المراتين ياتى إعفاء الوزير من كل مسئوليته الرسمية ، وتزداد علاقتهما معا عمقا وقوة ، الفيلم يستحق جائزة لا شك .

« احبك يا روزا » تركيا

هل جمال المراه هو هويتها وبفقدانه تفقد هويتها ؟ شخصية « روزا » بطلة الفيلم هى كل امراه تندفع هذا الاندفاع اللامتنا هى والأنانى وراء الحب ، فهى ليست حالة فريدة ، تحاول ان تقبل على الحياة بكل معانيها ومباهجها ، وتتغير الحياة من حولها بتغير جمالها فتصبح مملة ، وتجمع الزجاجات الفارغة فى احد المشاهد المؤثرة للغاية ، وتستبدل بهم زجاجة خمر وببغاء تكلمه طول النهار والليل ان يقول لها أحبك يا روزا ، وعندما يتعلمها ويقولها تكون قد ماتت (روزا) امراه هشه ، ليست قوية بشكل كاف قد اكون انا وقد تكون اى امراه اخرى فى العالم هكذا قالت مخرجة الفيلم (إيسيل ايزتورك) .

وهكذا تنتهى ليالى مهرجان إسكندرية السينمائى الدولى التاسع لسينما البحر المتوسط بشاطئيه العربى والأوروبى ، وهو بلا شك احد نقاط التقاطع والتواصل مع الآخر ، والذى اكد طوال الأيام ان ما ينفع وعى الناس يمكث فى العقل ، واما الزبد الدعائى فيذهب جفاء ■

رفعت بهجت

رشدي سعيد ونهر النيل

فليس من اليسير تجنب استخدام افعل التفضيل فى هذا المقام ... مقام وصف كتاب د . رشدى سعيد الاخير « نهر النيل ــ نشاته واستخدام مياهه فى الماضى والمستقبل » ، بانه افضل كتاب ظهر فى مصر على مدار الربع قرن الاخير . والامر ليس مجرد نزوة من صحفى محبود القدرات . وليس مجرد إعادة اجترار لما حظى به الكتاب لدى مناقشته فى معرض القاهرة للكتب ، بمشاركة شيخ المهندسين ابراهيم زكى قناوى ، والخبيرين الدوليين د . اسامة الخولى ود . محمد القصاص ، والكاتب السياسى المعروف مصطفى الحسينى (ففى تقديرى ان اثر هذه الدراما الجيولوجية التاريخية الاجتماعية ، على القارىء ، سيكون المحرك الاول ، صوب استخدام افعل التفضيل ، مع مراعاة ان الرصانة العلمية للكتاب ، بموضوعه الشائك المعقد ، الممتد ، لم تحل دون وصوله إلى القارىء كاملاً مكملاً ... بسبب استقامة عبارته وسلاسة لغته على ما فيه من مغامرات فى نحت الكلمات واستخداماتها ، هنا مراوحة بين الحوار والقراءة لهذا الكتاب الخطير .. عصيراً من صفحاته ومن عدة مقابلات جرت مع المؤلف قبل سفره خارج مصر فى ١٧ مارس الماضى .

فزع البداية والخاتمة

عندما سالته هل صحيح ان النيل سينتهى بعد ٥آلاف عام ، كما تنبات فى كتابك ؟ قال : نعم ! بهدوء يكاد يكون المعادل الموضوعى لهدوء النيل فى سريانه السرمدى !

ــ لماذا نعم ؟

ــ قال د . رشدى سعيد : لان الكتاب مؤلف علمى استغرق منى نحو ثلاثين عاماً ، وليس كتاباً من طائفة ادب الخيال العلمى . وقد خضعت فصوله ، التى تدور حول ما لم اتخصص فيه ، وبالذات الفصول عن المناخ ، وازمنة ما قبل التاريخ والرى والحفريات والآثار ، لنظر عميق من أصدقاء متخصصين فى جامعة هارفارد ، وجامعة برلين الحرة ، ومتحف برلين للمصريات ، واصدقائى وزملائى فى مصر ، وعلى راسهم شقيقى ، مهندس الرى ، نجيب فهمى سعيد (٨٠ عاماً) الذى اهديت اليه الكتاب ، هذا عدا خبراء وزارة الرى ، وشركات البترول . الأمر الثانى هو اننى قدمت لنبوءتى حيثيات علمية مستقاة من فحص العلاقة بين مدار الأرض الذى يتغير كل ١٠٠ الف سنة ، ومحور الأرض الذى يتغير كل ٢٣ الف سنة ، والتغير فى ميل دائرة الكسوف كل ٤١ الف سنة ، وبين دورية المناخ . ان هذه « الدورة » التى سببت فيما سبق تراجع عصر الجليد الكبير وابتداء النيل ، قرب نهايتها ، اذ لم يتبق لها سوى خمسة آلاف عام ، ولذا من ٦ مليون سنة كان البحر الاحمر مجرد اخدود ضيق ، وكان تصريف مياه الهضبة الاستوائية يتجه شرقاً إلى المحيط الهندى وغرباً إلى حوض الكونغو . كان اقليم مصر معزولاً عن افريقيا بهضبة النوبة ومنذ اكثر من ٦ مليون سنة ايضاً كان البحر المتوسط قد جف لانسداد بوغاز جبل طارق . وقد اجبر ذلك الانهار التى كانت تصب فى البحر على تعميق مجراها .. ومنها نهر النيل طبعاً . وفى وقت ما كانت مياه البحر قد اجتاحت مصر حتى حدود السودان ، ومنذ مليونى عام امتلأ الخانق العظيم بالرواسب ... ان الطبيعة المصرية ليست خشنة كما يوحى مظهرها ، فتحت الرمال مسطحات هائلة من الرواسب الطمية .

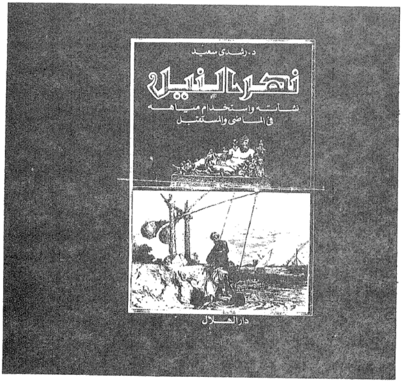
ــ سكن الانسان المصرى منذ اكثر من سبعين الف سنة مناطق كثيرة فى صحراوات مصر ، ولم تكن بالطبع صحراء وقتها .

قاطعت : لذلك فإن مدير الآثار المصرية السابق ، د . حشمت مسيحة ، يؤكد ان ٨٠ ٪ من ارض مصر تحتوى على آثار هامة . يرد . د . سعيد : ... كان الغربيون يجيئون إلى مصر قبل الحملة الفرنسية لزيارة آثار المسيح فقط ، إذ لم تكن الآثار المصرية قد عرفت بعد ، او خضعت للبحث العلمى عنها .. والطريف أن المثال العظيم محمود مختار ، الذى وصل ما انقطع فى الفن المصرى ، بعد الفى عام ، وكانما كان نهر الابداع يجرى بلا عائق ، هو اول مسلم فى التاريخ ينشىء تماثيلاً ! ويواصل د . سعيد

الحديث فيشير الى ان النيل كانت له قديماً فروع كثيرة ، منها ما كان يتجه شرقاً ناحية بور سعيد ، أو غرباً باتجاه الاسكندرية . وللنيل تفردات عجيبة صنعتها الصدفة ، مثلما صنعت مصر ذاتها ! ، فهو الوحيد الذى يقطع ٢٧٠٠ كم بلا روافد ودون ان يجف ، والوحيد الذى يجرى من الجنوب إلى الشمال ، ويكاد تصريفه يقترب من تصريف نهر الراين ، مع ان مساحة حوض الاخير ١ : ١٣ منه .

ـ لكن ماذا عن المعطيات الفنية والتاريخية والإجتماعية للمسالة النيلية ؟

ـ رشدى سعيد : هل تود ان احبسك .. حسناً .. هنا قريباً من بيتى فى المعادى كان يوجد اقدم سجن فى التاريخ ، وانشىء منذ ٥ آلاف عام .. ان فكرة السجن وفلسفة العقاب التى تزامنت معها كانت فكرة تقدمية للغاية وقتها .



عن الكتاب والعلامة والحوار

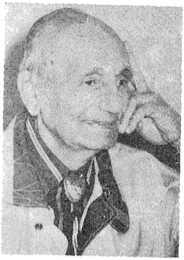
صدر كتاب النيل للدكتور رشدى سعيد فى الأصل بالإنجليزية عام ١٩٩٢ عن دار نشر برجامون وتحت عنوان «نهر النيل ـ الجيولوجيا ـ الهيدرولوجيا ـ الاستخدامات» . واصدرت الكتاب فى القاهرة بترتيب خاص دار الهلال .

صاحب الكتاب هو د . رشدى فهمى سعيد ، المثقف الوطنى التقدمى الليبرالى ـ قال لى انه يتعجب من الحديث عن «الاستغراب» فى ظل ازمة إنتاج المعرفة فى العالم العربى ! ـ وهو عضو بالمجمع العلمى المصرى والأكاديمية المصرية للعلوم ، وزميل فخرى بالجمعية الأمريكية لجيولوجيى البترول ، وعدة جمعيات جيولوجية مصرية افريقية المانية ، وزميل بمعهد الدراسات الحرة ببرلين ومعهد دراسات الأرض والانسان بجامعة ساثرن مثدست بتكساس ، وحاصل على عدة جوائز دولية ، ووسام العلوم والفنون من الطبقة الأولى فى مصر . اعتقله السادات عام ١٩٨١ ، بعد ان كان قد طلب منه كما قال لى ، الانضمام إلى الحزب الوطنى فرفض .. وبعد ان طلب منه محمود ابو وافية المقرب من السادات الانضمام إلى حزب العمل الاشتراكى الذى « عملناه للمعارضة اذا كنت تريد حزباً معارضاً بتعبير ابو وافية . يعيش الآن ويعمل فى الولايات المتحدة بصحبة زوجته السيدة وداد ، ويخص مصر بوجدانه وفصل الشتاء للإقامة فيها ! . شقته تجاور شقة الصحافى المعروف سمير كرم ، فى « الغربة » . اما فى مصر فيعيش بشقة قريبة من نيل المعادى . شارك رشدى سعيد فى أعمال الاتحاد الاشتراكى حتى عام ١٩٦٤ كمسئول عن التعليم ، وهو حتى الآن يأسى لأن الثورة اختارت فى المستهل اسماعيل القبانى وزيراً للتعليم ! ويعد كتاب رشدى سعيد عن جيولوجية مصر ، الصادر عام ١٩٦٠ ، والمعاد طبعه ١٩٩٠ ، اهم مرجع دولى عن جيولوجية مصر ، فى امريكا واوروبا وروسيا .

ويرى د . سعيد أن حياة النخبة السودانية فى المناطق الشمالية القاحلة ، ادت إلى إهمالها تطوير مناطق الجنوب بمياهها الوفيرة . ويقدر انه يمكن زراعة ما لا يقل عن ٣٠ مليون فداناً مطرياً بالسودان ، كما يؤكد ان مشروعات السودان

بشان النيل ، لا تزال افكاراً عامة ، واغلبها يبدو وكانه تكئة من اهل الشمال لنقل المياه من الجنوب لصالحهم ! .

ويدعو د . سعيد مصر إلى إقامه علاقات حسن جوار مع دول الحوض ، والحذر من التصرفات الصغيرة ، هنا ، او فى المنطقة ، ملمحاً إلى ان تركيا تضرب الآخرين ، إذ أثرت بمشروعاتها ، بالنقص ، على حصتى سوريا والعراق من المياه ، بنسبه ٤٠ ٪ و ٨٠ ٪ وينوه إلى انه لا توجد حتى الآن اتفاقيات دولية ملزمة ، بشان توزيع المياه بين دول الحوض الواحد ، وكل مافى الأمر هو .اتفاقية هلسنكى التى تضع قواعد للعمل على هديها ، كما يشير إلى فشل المحاولة التى جرت مؤخراً فى صندوق الأمم المتحدة للبيئة ، فى التوصل إلى اتفاقيات على قاعدة التنمية المشتركة الشاملة لصالح دول الحوض [حوض النيل] حيث كانت اللجنة قد عقدت اجتماعاً برعاية د . مصطفى كمال طلبة المدير التنفيذى للصندوق قبيل انتهاء عمله ، ولم تحضره اثيوبيا .. والآن فإن مصير النيل هو التوقف والجفاف ؛ ويجب ، او هكذا الحال بالاساس ، الا تزعج هذه الحقيقة احداً ، وعلينا ان نهتم بالآجال المنظورة فتحدياتها مدوية . ان المثير للسخرية ان النيل غير مقرر على طلبة المدارس لدينا ، برغم كل ما يقال عن « مصر .. هبة النيل » ، اللهم إلا فى شذرات بالمدارس الإبتدائية ، وفى الدرس الادبى ، وكانه لا يصلح للدرس كموضوع علمى يشكل مرتكزاً لعدة علوم . وقد التقيت مؤخراً بوزير التعليم ووعد بتصحيح هذا الأمر ، كما وعد بزيادة عدد الكتب عن النيل فى المكتبات المدرسية . اننى اتجاسر بهذه المناسبة واقول ان الذين منحوا د . جمال حمدان جائزة الدولة للاسف لم يقراوا كتابه ، او هكذا اشك ... اذ لو قراوا نقده البالغ العنف للنظامين المصرى والعربى فى نهاية الجزء السابع ما تسامحوا معه انه كتاب رائع حقيقه رغم المزاج الادبى وعزلة صاحبه التى افقدته الكثير ولا شك وقد يكون هذا هو الفارق بين كتابى وموسوعته .



رشدى سعيد

ويرى د . رشدى سعيد ان « كتاب » النيل لم يقرا بعد على الرغم من صدور نحو ٢٠ الف كتاب عنه فى العالم ويضيف : ويمكن القول انه بمقدار ما اكتشفت الامة المصرية نفسها مع ثورة ١٩١٩ ، فان اكتشافاً اجّل واخطر يمكن ان يتاتى مع درس النيل درساً علمياً واسع النطاق . إليك مثلاً بعض الحقائق لتعرف كيف يمكن ان يؤثر ذلك فى كل شىء حتى على صعيد الهوية وعوامل الترابط الوطنى والتوحيد القومى ، والعلاقة بالله وبالزمن وبالآخر .. وبالجغرافيا ! .

بدا النيل فى مصر خانقاً عظيماً منذ ٦ مليون سنة ، ولم يتم اتصاله بافريقيا الاستوائية الا منذ ٨٠٠ الف سنة ، اما النيل الحالى ، فهو طفل مدلل عمره بين ١٠ ـــ ١٢ الف سنة .■

مصباح قطب

المغرب

نص حوار مع المخرج المغربي مؤمن السميحي

فـ مؤمن السميحي ... مخرج سينمائي مغربي من مواليد طنجة ١٩٤٥ . تابع دراسته الجامعية بالرباط ، ثم باريس . عمل مستشاراً فنياً بالتلفزة الفرنسية . قام بكتابة وإنتاج وإخراج العديد من الأفلام : « السي موح لاحظ لك » ، « الوان على الأجساد » ، « الشركي أو الصمت العنيف » ، « ٤٤ أو أسطورة الليل » ، علاوة على فيلم تسجيلي : « تقارير موجزة عن السينما المصرية» . حاز على العديد من الجوائز العالمية : الجائزة الكبرى لمهرجان دينار ١٩٧١ عن فيلمه الأول : « السي موح لاحظ لك » ، والجائزة الكبرى لمهرجان تولوز عن فيلمه : « الشركي » وجائزة مهرجان البندقية السينمائي عن فيلمه : « ٤٤ أو أسطورة الليل » .

● لماذا كانت الهجرة إلى فرنسا ؟

لم تكن هجرة بالمعنى المتعارف عليه ، لأنني سافرت إلى فرنسا بهدف الدراسة ، حيث درست بالمعهد العالى للسينما (إيداك) ، ودرست أيضاً بالجامعة الفرنسية على يدى الأستاذ الكبير والناقد البنيوى رولان بارت . وبعد الدراسة ، عشت بين فرنسا والمغرب . فى ذلك الوقت قمت بتصوير عدة أفلام وثائقية وروائية ، وكنت أسافر إلى فرنسا لأجل المعامل والتوزيع وخلافه ، لعدم وجود صناعة سينمائية بالمغرب ، وكذلك بقاء العلاقة الوطيدة مع الصناعة السينمائية الفرنسية .. فى الواقع ، لم تكن هجرة ـ كما قلت لك ـ فأنا ، ومازلت ، أعيش وأقيم بين البلاد العربية وفرنسا .

● ألم تكن هناك أسباب لذلك الترحال؟

أول أفلامى : « سى موح لاحظ لك » ، كان يدور حول الهجرة العمالية العربية إلى فرنسا ، وقد اهتممت به من ناحية شغفى بموضوع هجرة العمالة العربية إلى الخارج ، ومن خلال هذه الجزئية انتقل إلى الموضوع الأرحب ، وهو العلاقة بين الثقافة الغربية والشرقية ، علاقة الشرق والغرب ، من الوجهة الحضارية ، وهذا موضوع ملح يهمنى أن أعيشه بالتواجد فى فضاءاته حسب الإمكان .

● ولذلك أتساءل عن الصعوبات التى واجهتك كمخرج عربى فى فرنسا ـ

هذا سؤال مهم جداً ، فى رأيى ، هناك عدد خاص من مجلة : « سينما اكسيون » . عن المخرجين العرب المهاجرين أو المقيمين فى فرنسا ، كتبت فيه عن تجربتى كونها تجربة مهاجرة ، ولكنها كانت تجربة فى البحث عن تعميق علاقة الشرق بالغرب ، لأن تكوينى العام مزدوج (عربى ـ فرنسى) ، ومن خلال إقامتى بفرنسا عثرت على بديهية تتمثل فى جهل أوروبا بنا كحضارة أو ثقافة ، وبالتالى ، بدأت اتخيل مشروعاً ثقافياً مهماً يمكن أن يجعل الأوروبى يتعرف ويتقبل الثقافة العربية ، إلا أن معايشتى اليومية فى أوروبا أثبتت عدم معرفة الإنسان الأوروبى العادى للثقافة العربية ، فقط الحكومات الأوروبية هى المهتمة بالثقافات العربية والعلاقات الخارجية معها ، هذه مشكلة كبيرة جداً لأن المثقفين العرب مطالبون بإنتاج ثقافى خاص بهم ، خاص لاستهلاكهم الشخصى ، وفى الوقت نفسه لاستهلاك الآخر ، الاستهلاك الخارجى والعالمى يعتبران نقطة كبيرة ، فكيف ننتج أشياء ذات قيمة لنا وللآخر فى نفس الوقت ؟!! هذا السؤال مطروح على الصعيدين العربى والعالمى ، وفى الواقع ليس لدى أجوبة جاهزة ،



إلا أننا مطالبون بإنتاج حياة فكرية فى هذين الأفقين : العربى والعالمى .

● ترى فى البنيوية كفلسفة تغلغلت إلى كافة المجالات والميادين النظرية أرضية تتحرك منها ، وبواسطتها ، من خلال التعبير بالصورة السينمائية ... كيف ؟ ولماذا؟

كانت البنيوية ـ بالنسبة لى ـ اكتشافاً فكرياً مهماً جداً ، وأهم فكرة فى البنيوية ترى أن كل مجتمع إنسانى ينتج ثقافة متكاملة وشاملة بشكل دقيق ، أى ليس هناك مجتمع متخلف على حد قول الاستعماريين ... إذاً إنها ترى أن مجتمعات كالهنود الحمر أو السود فى افريقيا ليست بالمجتمعات البدائية بل إنها مجتمعات تملك ثقافة معينة تحتوى على التكوين الاجتماعى والفكر الدينى والعلمى والفنى ، فهذه المجتمعات لها معرفة بالطبيعة والكون وكذلك العلم بالنسبة لى ، كمثقف من العالم الثالث ، كانت البنيوية متحررة من التذنيب الاستعمارى . ذلك التذنيب القائل بأننا همج غير متحضرين ، ومن هنا أعطتنى « البنيوية » ، كممارس سينمائى اشكالاً فنية جديدة للممارسة الإبداعية ، فالبنوية مرتبطة بتيارات خلاقة نشأت أوائل هذا القرن فى ميادين الألسانيات ، والفن التشكيلى التركيبى ، والموسيقى ، والسينما ، على يد العالم الألسنى رومان جاكوبسون والمخرج السوفياتى سيرجى إيزنشتين المعروف عنه بأنه بنيوى سابق لزمنه ، والموسيقى الألمانى جوستاف ماهلر .

● لماذا كان فيلمكم : « تقارير موجزة عن السينما المصرية » ؟

قمت بإخراج الفيلم لحبى وعشقى للسينما المصرية ، فهما ولدا عندى فكرة وجوب التفكير فى السينما العربية المعاصرة لخوض معركة الصور والأصوات الدولية ، لذا يجب علينا التفكير ، ولا نتناسى ماضيها حتى نستخرج وضعية جديدة لها ـ من خلال البحث والتنقيب ـ كى نكتشف المستقبل السينمائى العربى .

● ولكن ما قمت به لا يعتبر تأريخاً للسينما المصرية ؟

أنا معك فى هذه النقطة ، فما قمت به لا يعتبر تأريخاً للسينما المصرية ، ولا أرغب فى تبنى الموضوعية ، بل أؤكد على كون عملى ذاتى النزعة ، وألح على كون الذاتية هى الأهم بالنسبة للنتاج الفنى والأدبى على حد سواء ، لأنها تعبير عن وجهة نظر خاصة ومحددة ، وهى وجهة نظر لمخرج السينما ، ولذلك أحب أن أؤكد على دور المخرج فى معنى المؤلف أو الأديب .

● فى فيلمكم ، هاجم البعض البعض الآخر ، مثلاً ما قاله صلاح أبو

سيف عن يوسف شاهين ، الذى ـ بدوره ـ هاجم الأول ، ألا ترى أنهما استخدما الفرصة كى يتهاجما ويتشاتما بعيداً عن موضوع الفيلم بما لا يخدم توجهاته وأهدافه ؟

أبداً ، حرية التعبير والاختلاف فى الآراء والانتماء لمدارس سينمائية معينة من جملة الموضوعات التى دافع عنها الفيلم ... للناس ، كل الناس ، الحرية فى الاختلاف .

● من خلال تحاورنا ليلة أمس ، رفضت فكرة المخرج المؤلف ، إلا إننى فوجئت ـ الآن ـ بتأييدك لها ، ما مدى موقفك ورأيك حول تلك الفكرة ؟

بالعكس ، كان موقفى تأكيداً على كون السينما تتجاهل شخصية المؤلف وتعطى كل الأهمية والاعتبار إلى قصة الفيلم والنجوم ، وأنا أسف لعدم اهتمام السينما العربية بقضايا الشكل ، قضايا الجماليات ، مع أنها من المقومات التراثية العربية العظيمة ، وبالتالى تهتم السينما العربية ـ بشكل ضئيل ـ بشخص المخرج ، مع أن تاريخ السينما العالمية الناجحة وراءها شخص اسمه المخرج ، من جريفيث وإيزنشتاين أيام السينما الصامتة إلى انطونيونى وبرجمان فى أيامنا الحالية هى سينما المخرج المؤلف ، وطالما افتقرت السينما العربية إلى ذلك فإنها ستظل حتماً سينما متخلفة .

● هذا خطأ شخصى نابع من عدم فهمى لرؤيتكم ...

السينما مثل الأدب ، الأدب فيه قصص عظيمة كقصص نجيب محفوظ مثلاً ، وبجانبها نجد عشرات القصص الغرامية والبوليسية والتاريخية ، وهذه



لا وجود لها فى دنيا الأدب ، فهى مجرد قصص للاستهلاك الصحال ومتدنية فى الذوق والفكر ، وتسمى بالفرنسية : « أدب محطات القطار » أو « أدب المراهقات » ، الشىء نفسه نجده فى عالم السينما ، فهناك عشرات الأفلام تسود السوق ، وهى عديمة الأهمية فى تاريخ السينما ، أما الأفلام الخالدة الباقية فهى أفلام المخرجين المؤلفين : برجمان ، فيللينى ، كوروساوا ، زينوار العظيم ... الخ .

● لماذا يعتبر الخيال بمعنى الحلم LA REVE عنصراً أساسياً فى أفلامك ؟

الخيال هو مادة السينما الأساسية ، بالنسبة لى يماثل أهمية اللغة للكاتب ، لأنه صورة والسينما كلغة مرتبطة بلغة الصور ، يجب أن يكون الخيال محورياً فى السينما بجانب اللغة السينمائية كأنها مرتبطة بتحديد العمق الثقافى ، فالخيال له وجهان : وجه تجريدى ، ووجه مرتبط بثقافة محددة ومعينة بذاتها ، مثلاً : بعض العرب رأوا أن نضع لفظة الخيالة بدلاً من السينما لأنها تتعامل مع الصور ، وأهمية تبلورها كون اللغة العربية أوشكت أن تسمى السينما الخيالة ■

أحمد عثمان

فرنسا

حوار مع نجيب محفوظ

«إن الله مع الصابرين»

هكذا كان شعار الإخوان المسلمين لسنوات طويلة ، فقد اتخذوا من هذه الآية القرانية منهجاً يتبعونه . وكانوا يحاولون زرع افكارهم داخل المجتمع حتى تتوغل لم ينتظرون سقوط نظام الحكم بصورة تلقائية ولم يكن العنف أساسياً فى تعاملهم مع الغير .

اما اليوم ، فإن الجماعات الإسلامية المنشقة عن جماعة الإخوان المسلمين مثل تنظيم «الجهاد» و «الجماعة الإسلامية» تتبع منهجاً متشدداً لنشر الإسلام يختلف تماماً عن ذلك ، إذ لا تكاد تمر عدة اسابيع دون ان يحدث هجوم على رجال الامن او المفكرين او السياح الاجانب او المسيحيين .

ويعانى المسيحيون فى الصعيد بصفة خاصة من الاضطهاد : فهناك بعض المناطق التى يفرض عليهم فيها إتاوات كنوع من الضريبة الواجبة ليتمكنوا من ممارسة طقوس دينهم بحرية داخل البلاد .



نجيب محفوظ

وفى مواجهة هذه الازمة لجا الرئيس مبارك إلى استخدام القوة : فقد صدر بالفعل قرار بإعدام خمسة عشر شخصاً منذ شهر مايو الماضى وحتى الآن .

ومن المعروف ان مصر تشكل اهمية كبيرة بالنسبة للعالم العربى ، ففيها ظهر حسن البنا مؤسس جماعة الإخوان المسلمين ، وكذلك جمال عبد الناصر الذى دعا إلى القومية العربية ...

فهل تنحصر الهوية المصرية فى المفهوم المتحجر للإسلام ، ام ان بلد الفراعنة والحضارة يجب ان تكون اكثر تطوراً وانفتاحاً على العالم اجمع ؟

كان هذا هو الموضوع الاساسى المطروح امامنا والذى يشكل جوهر الازمة القائمة فى مصر ، بجانب الزيادة السكانية التى تبلغ مليون نسمة كل تسعة اشهر ، والتى تثير بدورها العديد من الازمات .

ومما لا شك فيه ان إيجاد الحلول للمشاكل فى مصر سوف يمتد تاثيره حتى يشمل العالم العربى كله .

وقد ارتفع صوت هادىء ومحدد فى مواجهة الافكار المضللة التى تهدد منطقة وادى النيل ، وهو صوت الكاتب الكبير نجيب محفوظ مؤلف الثلاثية الشهيرة والحاصل على جائزة نوبل فى الآداب ... وقد اجرى معه هذا الحوار Gilles Hertzog المحرر فى مجلة Le point الفرنسية .

منذ عام مضى ، اغتال المتطرفون الكاتب فرج فوده ، وقد حاولوا منذ عدة اسابيع تدمير احد المقاهى ، واخيراً تم العثور على قائمة تحمل اسماء بعض المفكرين المستهدفين للاغتيال يتصدرها اسم « نجيب محفوظ » ... ما هو موقفك من هذه الاحداث ؟

إننى اتلقى سجوماً من الجماعات المتطرفة منذ اربع سنوات ، إلا اننى اتبع اسلوباً واضحاً : فقد قررت ان اتناسى هذا الموضوع تماماً ، فالتفكير فيه غير مُجْدٍ ، لاننى لن املك ان افعل اى شىء فى حالة تعرضى للهجوم . وقد عرضت الحكومة علىّ وضع حراسة خاصة إلا اننى رفضت لان الحارس قد يحتاج بدوره إلى الحماية .

ولكن الامر لا يتعلق بمجرد تهديد عابر فهم يحاولون إثارة الرعب فى النفوس.

اياً كانت درجة التهديد ، لن امتنع باى حال عن كتابة مقالى الاسبوعى فى جريدة الاهرام ، وكثيراً ما اتناول فيه موضوع هؤلاء المتطرفين .

فى مواجهة الظروف السياسية الراهنة بدا المفكرون والصحفيون فى الجزائر فى كتابة آرائهم باسماء مستعارة ... ما رايك فى ذلك ؟

هذا وضع طبيعى ، لأن الإرهاب السياسى يلازم الإرهاب الفكرى . ولكن الموقف فى مصر يقل خطورة عنه فى الجزائر .

لماذا يلجأ المتطرفون فى مصر إلى العنف ، لماذا لا يحاولون الوصول إلى الحكم بأسلوب ديمقراطى ؟

ببساطة شديدة ، لأن العنف هو أساس تعاملهم مع الآخرين ، لأنهم يرون أنهم أقوى الأفراد فى المجتمع وأن محاولة الإقناع أو إقامة الحوار مع الآخرين غير مُجدية على الإطلاق .

أليس هذا المنهج دليلا على فشلهم فى الوصول إلى السلطة ؟

إذا كانوا بالفعل يشكلون قوة داخل المجتمع ، إلا أنه ليس لديهم الفرصة للوصول إلى السلطة عن طريق الانتخابات ... ربما تغير أسلوبهم لو كان لدينا ديمقراطية بمفهومها الصحيح .

ولكن هتلر وصل إلى الحكم عن طريق الانتخابات .

من الممكن بالفعل القيام بمحاولة مماثلة ، إذ يجب أن نخضع لإرادة الشعب كله . وعموماً فأنا لا أريد تحقيق أمانى أو أهداف شخصية من جراء الديمقراطية ، ولكننى أرغب فى التعرف على البرامج الخاصة بالمرشحين والاختيار فيما بينهم . ولنفرض أن أغلبية الشعب تريد نظاماً إسلامياً ، فإن قيام الانتخابات دون أخذ ذلك فى الاعتبار يعنى الديكتاتورية :فبينما نتدافع عن الحرية والديمقراطية من خلال الانتخابات فإننا نتحول إلى ديكتاتوريين ضد الديمقراطية ، لأننا لا نحقق أمانى الشعب من خلالها .

قديماً قال الثوار الفرنسيون : لا حرية لأعداء الحرية ... ما رأيك فى ذلك ؟

يجب بالفعل أن ندافع عن الديمقراطية عن طريق مناقشة أفكار المعارضين وتوضيح وجهات النظر المختلفة ... وبصفة عامة فإن المعتدلين والديمقراطيين يشكلون الأغلبية فى مصر .

من أين يأتى الإرهاب؟

الإرهاب ليس أساسه مصرياً ، فقد انتقل إلينا من الخارج : من إيران ومن السودان . ولكن هناك عوامل داخلية تكمن فى الأزمات الاقتصادية والاجتماعية التى تطحن شعب مصر هى التى أدت إلى انتشاره . وقد كان من الممكن التغلب على الإرهاب بسهولة لولا وجود هذه المشاكل .

هناك من يجد أن الإسلام هو الحل الأمثل لمشكلة الصراع بين الطبقات وأنه يحقق آمال الشعب خاصة بعد فشل كل من النظم الاشتراكية والليبرالية والناصرية .

يحتاج تحقيق السلام الاجتماعى فى مصر إلى فترة طويلة . وفى انتظار حل مشاكلهم يجد الفقراء أن المتطرفين قادرون على الدفاع عن حقوقهم . إذن ، فإن ظهور الموجة الدينية فى الآونة الأخيرة يرجع أساساً إلى الفقر وليس الدين ، وما يدعيه هؤلاء المتطرفون من أنهم يحققون مصلحة الأفراد غير صحيح بالمرة : فهم بعيدون تماماً عن مصلحة المصريين ، وهم أعداء للتطور الاجتماعى كما أن الإسلام لا يمكن أن يكون ذا طابع ثورى .

وبصفة عامة فإن محاولة الدفاع عن الفقراء والمطحونين لا تشكل وحدها سياسة قادرة على تنظيم أمور البلاد ؛ والدليل على ذلك هو فشل هذا المبدأ فى كل من الاتحاد السوفيتى وألمانيا . وجدير بالذكر أن الحكومة المصرية تهتم بالفقراء ، وربما يكون السبب فى ذلك هو محاولة تجنب الصراعات الاجتماعية . ولكن الرغبة وحدها لا تكفى ، فهناك عدة عوائق تحول دون تحقيق ذلك : هناك الأزمة الاقتصادية الطاحنة ، وهناك القرارات الصارمة لصندوق النقد الدولى ، وهناك الديون المتراكمة فى البنوك الأجنبية والتى لا تعطى أملاً كبيراً فى القضاء على الأزمة الاقتصادية ؛ هذا بالإضافة إلى محاولة المتطرفين أنفسهم للقضاء على السياحة .... وفى مواجهة كل هذه المشاكل تظهر فكرة خلق نظام جديد كبارقة أمل للمطحونين .

من أين تأتى هذه الشعبية لفكر المتطرفين ؟

يمثل الفقراء غالبية الشعب المصرى ، وهم يعادون الحكومة وسياسة الدولة نظراً لحرمانهم من الطعام المناسب ومعاناتهم من البطالة ، كذلك عجزهم عن تعليم أبنائهم ؛ وهم لا يرون فى المتطرفين عوناً لهم أو بديلاً للدولة القائمة ، ولكنهم يتفقون معهم فى عدائهم للدولة ، كما أن رفعهم لشعار الإسلام يتيح للشعب تقبل آرائهم بصورة أفضل .

ولكن نجاحهم يرجع أساساً إلى الخدمات التى يقدمونها للشعب ، فهم يقدمون المساعدات وينشئون المدارس والمستشفيات الإسلامية مما يعوض النقص فى هذه الخدمات .. وكلها أفعال لا غبار عليها .

هذه الاعمال تمثل بالفعل اكبر دعاية لهم ؛ فهم يريدون إقناع الشعب انهم سيفعلون نفس الشىء فى حالة وصولهم إلى الحكم . ولكن فيما عدا اعمال البر والإحسان ليس لديهم اى برنامج سياسى او اقتصادى يساعد على الخروج بمصر من ازمتها . والحل الوحيد فى رايى يتمثل فى تحقيق الديمقراطية ، فلابد لهم من التفكير فى إنشاء حزب ، وفى وضع خطة واضحة لاهدافهم ، حينئذ سيكون هناك نوع من الحوار وسوف يتمكن المواطنون من الحكم السليم على الأمور .

اما فى الوقت الحالى فهم بعيدون عن أى مسئولية سياسية ، وهم يقدمون لنا افكاراً مبهمة ثم يتوجون هذه الصورة بقيامهم بدور محبى العدالة والضحايا الابرياء للدولة الظالمة ... كل ذلك فى إطار مغلف بالفكر الإسلامى .

يتحدث هؤلاء المتطرفون عن المجتمع المصرى على اعتبار انه مجتمع يعانى من الجهل والفوضى ، وبالطبع ليس لهؤلاء الجهلة الحق فى تفسير الآيات القرانية .

هذا بالطبع هراء ، حقيقة ان المجتمع المصرى يعانى من عدم تحقيق العدالة بين افراده ، ولكنه ليس جاهلاً على الإطلاق ، فالشعب حكيم ومسالم وترجع جذور ثقافته إلى آلاف السنين . اما الاهداف التى يسعون إلى تحقيقها والتى ينبذون المجتمع من اجلها فهى مبهمة واحياناً متناقضة : فهم يعارضون شرب الخمر وتبرج النساء وانحدار الخلق فى نفس الوقت الذى يعارضون فيه حرية الفكر ، وهم يرون أن المجتمع يتصف بالهمجية والجهل نتيجة لكل هذه السلوكيات الخاطئة .

هل يمكن تحقيق الديمقراطية بصورة واقعية تتفق مع الإسلام ؟

الديمقراطية سوف تجعلهم يهبطون من احلامهم إلى الواقع الملموس عن طريق الحوار الديمقراطى . والديمقراطية الحقيقية لا تتعارض مع الإسلام على عكس ما يعتقد الغرب يعتمد فى اساسه على الديمقراطية مثله فى ذلك مثل الدين المسيحى .

وليس هناك ادنى تعارض بين الفكر العلمانى وبين الإسلام المعتدل المستنير . وهناك تفسيرات متعددة للقرآن الكريم إذ أن حرية التفسير ملازمة لطبيعة النص القرآنى نفسه ما دام يدخل فى إطار قيام الافراد بواجباتهم وحسن اختيارهم للطريق الصحيح الذى يسيرون على دربه ؛ وهذا الطريق الصحيح ليس محدداً بقوالب جامدة ، إذ إن هناك جانبا كبيرا فى تفسير القرآن والتوراة متروك للحرية الشخصية ، ولقدرة الناس على فهم الامور .... على سبيل المثال نجد ان اساس القانون فى الإسلام يعتمد على التقييم العادل للامور وليس على قوانين مطلقة وقاطعة .

ولكن القوانين فى الإسلام واضحة وهى ليست من صنع الإنسان كما ان الإسلام يُقنِّن كل امور الحياة حتى الدقيقة منها .

لا خلاف فى ذلك ، ولكن كل إنسان يملك اسلوبه فى التفكير الذى يسيطر على حياته ، وهذا الاسلوب هو الذى يخضع من خلاله للمبادىء الإلهية .

والدليل على ذلك هو ان الخليفة عمر ابن الخطاب ، وهو اعظم الخلفاء على مر التاريخ ، امر بإلغاء القانون الذى يقضى بقطع يد السارق عندما مرت بلاده فى عام الرمادة بظروف اقتصادية شديدة القسوة تعذر فيها على الناس ان يجدوا ما يشبع حاجاتهم الاساسية .

ولكن الإسلام يعتمد على الامة الإسلامية بينما تعتمد الديمقراطية على الفرد الحاكم .

انتماء الفرد إلى الامة لا يلغى كيانه الفردى ، فهو لا ينصهر داخل المجتمع . أما عن مفهوم السيادة فيكفى القول إن الشيعة الذين ينظرون إلى الإمام على انه الحاكم بامر الله على وجه الارض لم يترددوا ، طبقاً لاحاديث الرواة ، فى إعلان استعدادهم التام للإطاحة به إذا ما تجاوز فى تاويل بعض الامور .

واخيراً : ماذا تقول لله عز وجل عندما يحين الاجل؟

ضحك قائلاً : لا يوجد بالطبع فى الدار الاخرة حوار كالذى يدور بيننا الآن . ولكننى سوف اشكر ربى على اللقاء الذى اتاحه لى معكم ، وعلى كل النعم التى وهبها لى طوال حياتى . لن اطلب من جلالته شيئاً ولكننى ساكون سعيداً إذا عرفت انه كان راضياً إلى حد ما عن حياتى ، وان كتبى لم تكن سيئة للغاية ، وان الديمقراطية لا تتعارض مع القانون ■

هالة عصمت القاضى

فرنسا

فيلم (الآخر) والسؤال الجوال بحثا عن تكاملية أولى

فبطول التاريخ وعرض الجغرافيا وعمق الصراع الناشب باظافره الجدلية في لحم الكون يخرج إلينا من فيلم (الآخر) (L'autre) سؤال ثقاق يدعونا لندخل فيه نفكك اوصاله وجزيئاته ونعيد تركيبه على هيئة اخرى هي سؤال ثان نفعل فيه فعلتنا بالسؤال الاول ليكون سؤالاً ثالثا ثم رابعاً ثم خامسا وهكذا .

إنه إذن سؤال لا يتسول إجابة تمنحها له يد الصراع من بنطال التاريخ المعلق فوق التناقضات الأزلية ، فلا الإجابات المحنطة ولا الإجابات المملحة او المسكرة تمنح السؤال المذاق الحقيقي لجوهر المادة الحياتية وعلاقاتها البنائية ، وعلى الرغم من أن الإجابات هذه تدوم اطول من المادة الطازجة التي لا تملك إلا قدراتها الذاتية ، إلا أن الأولى نظير الإطالة تتنازل عن بعض فاعليتها ، والاخرى وإن بدت قصيرة إلا انها في الجوهر طويلة العمر إذ إن كامل فاعليتها سينتقل إلى وسيط اخر — مثلاً — كالجسد الآدمي الذى يجدد خلاياه لتظل طاقاته الخلّاقة مستمرة في تشكيل المادة الكونية .

ومادتنا الطازجة — هنا — هى السؤال ، فهو ابن الدهشة ام الفلسفة . هما إذن — السؤال والفلسفة — شقيقان انشقا عن بعضهما ردحاً من الزمن ، بيد انهما عادا ليلتقيا معا في هذا الفيلم الفرنسى (الآخر) الذي كتبته (اندريه شديد) وهي مصرية المولد ، من اصل لبناني ، فرنسية الجنسية . واخرجه الممثل الفرنسى (برنارجيرودو) . وقام بدور العجوز (سيم) الممثل الإسبانى (فرانسيسكو رابال) ، وبدور حفيده (كمال) الممثل اللبنانى (إسماعيل مكى) وبدور الطفلة (اجا) اللبنانية (دوللى ابو مراد) . وانتجه التونسى (طارق بن عمار) . وتدور الاحداث فوق جزيرة صغيرة قريبة من اليونان .

هل هى مصادفة ان يجتمع هذا الجمع المحيط بالبحر : إسبانيا ، فرنسا ، لبنان ، مصر ، تونس ، اليونان ؟.. وهل هى مصادفة ان تتنوع وتتعددّ لغات الحوار ، فمن كلمات واغان يونانية إلى حوار فرنسى إلى لهجة شامية إلى اغنية لأم كلثوم ؟.. إذا قُلنا عن الأولى إنها ليست مصادفة لأن السينما صناعة ذات طابع عالمى ، فالثانية تدل على القصدية وترجح ان اختيار شغيلة الفيلم من هذه المناطق ذات التأثير الكبير على بعضها البعض حضاريا وتاريخيا إنما هو جزء هام من رسالة الفيلم الذى يدور فوق جزيرة تصادف ان تلاقى فيها عجوز من اهلها مع شاب اوروبى ينزل في فندق صغير ، وشرعا معاً في إقامة حوار . فجأة يقطع زلزال خط التواصل بينهما ، ويدمر القرية . وياتى رجال الإنقاذ بالمعاصرة التى تمثلت في آلة إلكترونية تلتقط الانفاس من الصدور ، وبعلم متخصص درسوه ، وتجارب مماثلة عرفوها . هذه الحداثة العلمية الآلية جعلتهم لا يستمعون إلى العجوز (سيم) المالك لحسّ معرفى اولى طفولى يقول : إنه ما زال هنا شاب يتنفس تحت الأنقاض . ويكذبونه ويصدقون الآلة .

ولا تنسى اندريه شديد أن تسخر بصوت مكتوم من هذا المنجز الحضارى ، عندما ادخلت كلب العجوز (بيك) في المشاهد الفيليمية الأولى لتقول عبر الصورة فقط : إن حيوانا لم يتطور — وإن تكيف — منذ ان وجد ، ولا يستطيع إنجاز عمل إبداعى ما ، احس بالزلزال قبل وقوعه ، فاين منه هذه الإلكترونيات التى بها تفخرون وتضعونها تاجاً فوق التقدم الحضارى المذهل الذى لم يصل بعد إلى مرحلة الحيوان ؟! .. إنها في الحقيقة سخرية تعتمد على المبالغة المتفلسفة مثلما هو في فن الكاريكاتير .

استقى (سيم) هذه المعرفة الفطرية الطفلية من حاستيه الرئيسيتين : السمع والبصر . فقد تذكر انه سمع ان شاباً مغربياً في (اغادير) قد بقى مدفوناً تحت الارض ثلاثة عشر يوماً ثم خرج حياً ، فيما هو قد ابصر ابتسامة الشاب الآخر وهى تنفلت من وجهه محلقة في فضاء الجزيرة ، ويداه تودان لو تحولتا إلى جناحين لتمتلك عينيه الفرحتين الارض بنظرة طائر ، لا مكان للموت إذن داخل شاب ممتلىء عن آخره

بالحياة .

هل يوحى هذا النقد الموجه ضد المعاصرة على انحياز للمدفون الذى هو نفسه الصانع لهذه المعاصرة ؟ . إن الآلة والنظرية ابنتا المعاصرة الأوروبية تقفان الآن ضد إنقاذ ربهما المتمثل فى إنسانهما الأوروبى ، بل تحولتا إلى ذراعين ضخمتين ، بدتا فى البداية انهما تحتضنان ربهما فإذا بهما يعتصرانه حتى الموت .

هل ثمة إيحاء بان هذا العجوز المنتمى للحضارة الشرقية هو منقذ الحضارة الغربية المتمثلة فى الشاب المدفون ، هذا العجوز الذى لم يعرف حفيده كمال ، اى لم يتواصل افقياً مع اقرب معاصريه ، وهم ابناؤه واحفاده ، هل هو صادق حقا فى تواصله الراسى مع الشاب الأوروبى ، فرفع راسه عالياً كى يتحادث مع هذا الآخر نزيل الطابق الأخير فى الفندق ، ثم انزل راسه لأسفل كى يحدثه ايضاً بعد ان دُفن تحت الانقاض ، إنهما فى الحالتين لم يكونا على مستوى افقى واحد . هل هى إذن حالة من حالات الاستلاب ؟ وتنفتح الدهشة عن كومة اسئلة ، فحفيده كمال يقترب من عمر هذا الآخر الأوروبى ، وله عين ابتسامته ، ونفس اهتماماته بالأرض ، يدرس كمال علم الأرض : علم تبدل القشرة الارضية بتاثير العوامل الداخلية والخارجية . والآخر الأوروبى جاء لينظر الارض ويتاملها .

فلماذا اهتم العجوز (سيم) بذاك الآخر البعيد عنه ، هل راى فيه (علامة) ما لم يجدها فى حفيده واضاع عمره بحثاً عنها ، علامة (تؤشر) على الطريق الصحيح لتقدم البشرية . ام هى دهشة تملكته حين راى



شاباً اوروبياً يترك المنجز الحضارى فى موطنه ويأتى لجزيرة فقيرة قفراء . هل اراد هذا الآخر ان يرى العالم فى نشاته الاولى ـــ من نقطة الصفر المجازية ـــ حيث الطبيعة هى السيدة المتوجة على عرش الكون ، والطيور والحيوانات والأشجار والإنسان هم ندماؤها وحواريوها . هل كان يرغب فى تمديد خط تواصلى من نقطة الصفر هذه إلى اعلى نقطة وصلتها البشرية فى قارته الأوروبية ليستقرىء مسار تاريخ الارض .

ثم لماذا اختارت الكاتبة ان يكون منقذ الحضارة الغربية عجوز شرقى ؟.. هل لانه مستودع الحكمة التاريخية ؟.. ومع اعتذارى عن هذه التقسيمة الجغرافية لانه فى الحقيقة (لا نجد جنسا مفرداً قام وحده ببناء حضارة كاملة)[١] . او لعله هو نفسه (قدموس)[٢] الفينيقى الذى ذهب إلى اليونان بحثا عن شقيقته (اوربا) التى اختطفها اليونانى زيفس كما تقول الأسطورة اليونانية .

لنتعقب معاً بعض الإشارات علها تضىء فنرى بوضوح ، ولنبدا بالاسماء ، واولها هذا الاسم الغريب (سيم) ، وبربطه بكاتبة القصة ، وهى مصرية المولد ، نخمن معناه من لغة التعاملات اليومية المصرية ، فـ (السيم) علامة سرية متفق عليها بين اثنين او اكثر ، وهى لفظة عبرية تعنى : وسم ، علّم ، اشّر ، وهناك كلمة (Sema) اليونانية ، وتعنى (علامة ، دليل) منها جاءت كلمة (Semantics) اى (علم المعانى او الدلائل)[٣] .

إنه إذن العجوز العلامة التى تؤشر على الطريق الصحيح للتقدم ، وذلك لامتلاكه عنصرين هامين من عناصر المعادلة الحضارية ، وهما الخبرة الحياتية التى تعتقت فى قارورة الزمن فانعتقت الحكمة والطفولة التى مازالت تحيا فيه وتحكم سلوكياته (والحقيقة ان التغيير من حال إلى حال احسن يتم دائما بواسطة قلة من الناس امتازوا على غيرهم بالاحتفاظ بطبيعة الطفل المتطلع إلى المعرفة الدائم البحث فى الأشياء ومحاولة فهمها او تغيير هيئتها إلى الأحسن ، وهو فى هذا كله يعرض نفسه للخطر دون ان يبالى به ، وقد تتميز هذه الفئة او الصفوة بنوع خاص من القلق يجعلها لا تصبر على وضع قائم لا ترضى عنه ، وقد تتميز ببعد نظر يجعلها ترى على الأفق البعيد مالا يراه غيرها)[٤] هكذا كانت تصرفاته ومواقفه ، وهكذا ايضا كانت الطفلة (اجا) التى تركت اهلها نائمين فى معسكر الإيواء وذهبت ليلاً بصحبة مصباح مضىء متابطة جسد عروستها (اللعبة) لمقابلة العجوز (سيم) الذى لقبته القرية بالمجنون كى يساعدها فى البحث عن راس العروسة ، اليس هو الباحث ليل نهار عن

الشاب المدفون ، إن الرغبة المشتركة فى البحث عن الجزء الآخر قاربت الطفلة من العجوز ، فلم تخش ظلمة او جنونا من اجل الوصول إلى (كمال) عروستها مثلما هوَ العجوز الذى راى كماله فى الآخر ، رغم انه صنع من صلبه ابا / ام (كمال) الذى هو حفيده ، لكنه لا يعرف وظل يبحث بعيداً عن موطىء اقدامه وال (كمل) معه وهو لا يراه .

هل اتضحت إشارة اسم (كمال) ؟ فماذا عن اسم الطفلة (اجا) ؟ لنبحث معاً عن هذا الاسم حول وقرب البحر المتوسط — اداة الوصل بين حضاراته — فى اليونان : (اجاممنون) وكان اشد ملوك الإغريق بطشا فى حروب طروادة المبنية بطريقة تحميها من الهجمات / الظروف الخارجية .. فى المغرب : (اجادير)(*) وبنى ميناؤها على خليج يحميها من الرياح والعواصف ، اى من الظروف الخارجية ، ومع ذلك اصيبت عام ١٩٦٠م بزلزال عنيف وهو ظرف داخل البنية ذاتها ، وثمة تماثل فى المقطع الاول لكل اسم وايضاً ثمة تماثل فى البنية شديدة الإحكام لموقع كل من ميناء اجادير وطروادة المحمية بثلاثة اسوار عالية مما جعل اقتحامها مستحيلاً(٦) ، واضطر الإغريقيون إلى الحيلة فصنعوا حصانا خشبيا ضخما اختبأ فى جوفه عدد من الجنود الاقوياء ، واقترح احد الإغريقيين — وهو يتظاهر بخيانة زملائه — ان ينقلوا الحصان داخل اسوار المدينة ، فما لم تستطعه الهجمات من الخارج تستطيعه هجمة واحدة من الداخل .

وفى مصر : نجد (اجا) بلدة صغيرة فى الدقهلية ، ونجدها — بالهمزة — احد جبلى طيىء والآخر سلْمى ، ويقعان فى نجد بالسعودية ، وهما يسميان « شمُر » وتروى الأساطير انهما اسمان لرجل وامراة من العماليق وقد ورد « اجا » مقصوراً غير مهموز(٧) .. الا تشير الوحدة اللفظية الشكلية المتكررة كوحدة ارابيسكية على وحدة ما (تكاملية) بين الحضارات المتوسطية ؟!!

وبهاتين العلامتين الأوليين — التاريخية والجغرافية — تنبهنا اندريه شديد إلى ان ما يكمن داخل البنية هو الذى يمكنها من الصمود والصعود ، فإن ضعف تسبب فى سقوطها وسكوتها ، والبنية الحضارية فى حاجة إلى طفولتها الشقية (اجا) التى رات النار المدفونة فى الحجر ، كما تنبهنا إلى خطورة المبالغة فى الاستحكامات خشية غزو الحضارة الاخرى ، فى الوقت الذى هى فيه قد اختبات داخل جهاز تليفزيون — مثلا — ادخلناه نحن مرحبين ليغزو اعيننا ومن ثم ينطلق لاحتلال عقولنا ومع هذا لا نستطيع رفضه وعلينا ان نبحث عن (سيم) تعاملى ما معه حتى نستفيد منه وننمو ، الم تكن تلك هى اول مشاهد الفيلم .؟!!

مع اول مشهد ، ومع الفجر ذى الإضاءة الكونية الخافتة التى لا تبين تفاصيل الاشياء ، يبدأ السؤال حيث تتبع آلة التصوير افقيا وببطء مياهاغير نظيفة ، هى مخلفات استحمام الآخرين (الاجانب النازلين فى الفندق) ، فوق ارضية الدربق ، ثم تتبع راسيا شيئا ما يبدو كشق عريض فى جدار ، ولا ندرك بالضبط كنهه إلا مع اقتراب إضاءة الصباح ووصول آلة التصوير إلى معطى جديد هو اوراق نباتية خضراء ابانت ان هذا الذى بدا تصدعا ينبىء بالانهيار ما هو إلا جذع شجرة سمت وعلت وزينت المكان القاحل بالظل والخضرة والمنظر الحسن وانبات بالإثمار .

الم تزدهر وتثمر الحضارات الإنسانية رغم تصدع وانقسام العالم الذى كان يتكون من كتلة يابسة واحدة إلى ست قارات ؟ الا نرى فى احشاء هذه التعددية الجغرافية المظهرية جوهر الوحدة الحضارية كامنا ؟ لماذا لم تنشا حضارة قوية فى ظل ديكتاتورية السلطة الجغرافية الواحدة ؟

وفى تشبيه تمثيلى — صنعه المخرج — نرى انه كى يظهر الإنسان (الشاب الاوروبى) ويطل على الوجود (من نافذة الفندق) فلابد له من صدع النافذة ، ضلفة إلى الشرق وضلفة إلى الغرب . نعود إلى عبقرية الطبيعة وكان بها عقلا فيلسوفا نظر المياه الاخرى القذرة ولم يرفضها ، ففى رفضه لها رفض لنشاة شجرته المورقة الخضراء ولدورها الجليل فى الحياة ، فتعامل مع المياه القذرة تعاملاً ميكانيزميا يستخلص احتياجاته الضرورية للنمو والارتقاء ، بل وقد يقوم بمحولات لتحويل مسار الضار إلى مدار نافع وكان اندريه شديد توجه اللوم إلى الذين اوقعوا انفسهم فى الثلاثية الحمقاء : (أ) الرفض التام للغرب إعمالاً للمثل الشعبى « الباب اللى يجيلك منه الريح سدّه واستريح » . (ب) القبول التام إعمالاً ايضا للمثل الشعبى « من جاور السعيد يسعد » . (ج) : محاولة إيجاد صيغة تجمع ما بين القبول والرفض ، تمليها التكتيكات السياسية المتغيرة ، بيد

ان السياسة الاقوى في قبضة الاقتصاد الاقوى الذى هو في قبضة الغرب ، فما العمل إذن ؟ لننظر عبقرية الطبيعة وتحديداً إلى هذه الشجرة المورقة الخضراء التى لم تجد امامها إلا مخلفات مياه استحمام الآخر الاوروبى ، ولننظر إلى الشجرة الاخرى الميتة التى تعمد المخرج ان يصدمنا بها غير مرة ولمدد زمنية طويلة لنتاملها ونرى كيف ماتت إذ إنها لم تلق مياهها او حتى مياه الآخرين ،ولا يذهب بنا الظن إلى ان اندريه شديد تنعت جملة وتفصيلا ما يؤخذ من الآخر الاوروبى بالمخلفات ، ولكنها في محاولة لخلق نمط عقلى جامد وسائد وإنماء بذرة عقلية جدلية تحيا في هامش الدماغ العربى فهى تستعين بمعادل سينمائى للتركيبة اللفظية (حتى لو كانت) التى لها هنا ضرورة فلسفية تعليمية خاصة■

هوامش

١ ــ د. حسين مؤنس « الحضارة » ــ الكويت ــ سلسلة عالم المعرفة ــ العدد الاول يناير ١٩٧٨

٢ ــ على الشوك « الاسم ، الوسم، الوشم . » ــ مقال ــ جريدة الحياة اللندنية ــ ٢٤ سبتمبر ١٩٩٢ ــ العدد ١١١٨١ ــ ص ٢١ .

٢ ــ المقال السابق .

٤ ــ الكتاب السابق ــ ص ١١٢

٥ ــ المعجم الكبير ــ الجزء الاول ــ مطبعة دار الكتب ــ ١٩٧٠ ــ ص ١٠٤

٦ ــ سلسلة المعرفة ــ مؤسسة الاهرام ــ العدد ٣٧ ــ ٩ /١٢/١٩٧١ ــ ص ٥٧٨ ــ ٥٧٩ .

٧ ــ المعجم السابق ــ ص ١٠٣

علي عوض الله كرار

أسبانيا

مهرجان فالنسيا لدول البحر المتوسط

« .. هو بحر الأساطير والعوالم الذهبية الكامنة في الذاكرة ، في الحنين إلى الماضى ، وفي احلام السلوى المتارجحة بين ما هو قديم وما هو جديد ، وبين التحديث القاسى والصعب للغاية ، والارتكان إلى الماضى ، بمخدر حلو مرعب ...

هو كذلك بحر الكلمة ، والتبادل والتعامل بين البشر ، الحافظين لقواميس الضيافة والشرف ، هو ام القوانين ، ومنطلق الرحيل لاكتشاف الآخر ، وحارس الثورة والحرية » .

اسمحوا لى أن أبدأ بهذه الكلمات لرئيس المركز الفرنسى للمعهد الدولى لمسرح البحر المتوسط لتكون مدخلى إلى حديثى عن مهرجان فالنسيا ـ وينطقها الأسبان بلنثيا ـ لسينما البحر المتوسط ، في دورته الأخيرة وهى الرابعة عشرة ، والتى شهدت دوراته لقاء بين السينما والسينمائيين على ضفاف البحر المتوسط ، وبين السينما الأوروبية والسينما العربية ، وكان لهذه السينما العربية من قبل تواجد هام من خلال برامج تكريم للمخرجين المصريين صلاح ابو سيف ، وبركات ، ويوسف شاهين ، وفي بعض السنوات كان للسينما العربية نصيب الأسد في الجوائز ، وفي إحدى السنوات نظم برنامج خاص متكامل للسينما الفلسطينية وصدر كتاب عنها بالأسبانية .

وفي البرامج الخاصة القيت الاضواء على سينمات دول حوض البحر المتوسط .. وكرم بعض نجومها ... وإذا حاولنا البحث عن سمات بحر متوسطية في برامج الدورة الأخيرة ، فإننا قد نجدها ، وذلك البرنامج الخاص لأفلام البحر المتوسط الأسطورية والخرافية .. ألم يكن البحر المتوسط هو بحر الأساطير كما نقلنا عن كلمة احد مسئولى المعهد الدولى لمسرح البحر المتوسط ... ؟ .. فنجد افلاما ايطالية ـ غالبا ـ او إنتاجا مشتركا مع فرنسا او أسبانيا مثل « أوليسيس » ـ او كما نسميه بالعربية عوليس ـ إخراج ماريو كاميريني ـ ١٩٥٣ ـ و« هرقل » الذى اخرجه بيترو فرنشيسى عام ١٩٥٧ ، و « عملاق رودس » للمخرج الكبير سيرجو ليوني ١٩٦٠ ، و« غراميات هرقل » للمخرج كارلو لودوفيكو براجاليا ١٩٦٠ ، و« ما شيست ضد مصاص الدماء » إخراج جاكومو جنتيلومو ١٩٦١ ، و« ماشيست في الجحيم » إخراج ريكاردو فريدا ـ ١٩٦٢ .

هذا إلى جانب تكريمات ـ مع عروض افلام ـ للممثلة الايطالية لوسيا بوزى التى مثلت في أفلام إيطالية واوروبية عديدة بين سنوات ١٩٥٠ و١٩٨٩ ، مع المخرج الإيطالى

مايكل انجلو انطونيوني ، والمخرجة الفرنسية انييس فاردا ، والمخرج السويسرى دانييل شميد والمخرج الاسبانى انتونيو ارديم .. كما كرم الممثل الاسبانى لويس سيخيس ، الذى عمل مع مخرجين اسبان ومع المخرج الامريكى اورسون ويلز ..

أما عن اختيارات افلام المسابقة ـ وهو العصب الرئيسى للمهرجان ـ فقد لاحظ النقاد والصحفيون الذين يترددون على المهرجانات الدولية أن غالبية الأفلام سبق عرضها فى مهرجانات سابقة وخاصة مهرجان كان .. بل إن الفيلم السورى مثلا « الليل » ـ قد فاز بالتانيت الذهبى فى مهرجان قرطاج بتونس ١٩٩٢ ، وبالجائزة الثانية فى مهرجان الفيلم العربى بباريس ١٩٩٣ ، كما عرض فى مهرجان روتردام بهولندا ، وملتقى السينما الشابة ببرلين .

وقد ضمت المسابقة ثلاثة عشر فيلما ، ثمانية افلام اوروبية من بينها فيلمان فرنسيان ، وأربعة افلام عربية ، وفيلم إسرائيلى ، علما بأن المشاركة الإسرائيلية فى المسابقة الرسمية لم تبدأ إلا عام ١٩٩٠ ، بعد تبادل الاعتراف بين اسبانيا وإسرائيل .

وقد فاز الفيلم الإيطالى « البطيخة الكبيرة » بالنخلة الذهبية ، وهو الفيلم الثالث للمخرجة فرانشيسكا ارشيوجى ، وقد شاهدته فى مهرجان ميونيخ بالمانيا ـ يوليو ١٩٩٣ وهو بلا مسابقة ـ وكانت فرصة متأنية ان نتأمل اسباب فوزه حينما عرض مرة أخرى بعد إعلان الجوائز ، فقد تمكنت المخرجة من أن تجعلنا نعايش جو المستشفى الذى يعالج الأمراض العصبية بوسائل تقليدية فيها شىء كثير من القسوة ، يثور عليها الطبيب الشاب ارتورو الذى يرفض استخدام الصدمات الكهربائية ، بل يلجأ إلى إقامة علاقة حميمة مع المرضى يكسب ثقتهم ، ومع أهاليهم ، وتقوم علاقة وثيقة مع الفتاة المريضة « بيبى » ـ ١٣ سنة ـ حتى لتسكن إليه وتفتح له صدرها ، ويتعرف على مشاكلها مع اسرتها ومشاكل الأسرة نفسها ، بل يشركها فى الحالات الأخرى ، ويدعوها مع رفيقاتها ورفاقها إلى بيت الأسرة الريفى ، . كما هو متمرد على الوسائل التقليدية فى العلاج ، هو أيضا متمرد على الزيف الاجتماعى ، والادعاء فى طبقته .

أما عنوان الفيلم « البطيخة الكبيرة » فهو أحد رسوم مسلسل كوميدى يدعو للأمل كان يستخدمه الطبيب الشاب فى علاج مرضاه .

وفى فوز الفيلم السورى « الليل » للمخرج محمد ملص ، تتويج آخر بعد مسيرة جوائز وعروض دولية ، يؤكد الجهد الفنى الذى بذله ملص ـ فى مختلف عناصر الفيلم ، بدءا من السيناريو الذى شاركه فى كتابته أسامة محمد مخرج « نجوم النهار » ، والمونتاج الذى قام به قيس الزبيدى ، والتصوير الرائع للفنان التونسى يوسف بن يوسف الذى استحق عليه شهادة تقدير خاصة من لجنة التحكيم . ليقدم لنا من خلال ذكريات طفل عن أبيه المسجى جسده فى قبر بالقنيطرة التى احتلها الإسرائيليون ، حقبة من تاريخ سوريا ومجتمعها ، والقضية الفلسطينية تتداخل فيها مجريات أمور العائلة ، والبيت الصغير ، مع الأحداث العامة التى مرت بالبيت الكبير ، كادرات مرسومة بحبكة . وظلال واضواء بين ليل ونهار ، وزوايا ، . تعجبك جمالياتها ولكنها قد تنأى بك عاطفيا .

يتناول الفيلم الفرنسى الفائز بالنخلة البرونزية « قصص الحب التى تنتهى نهاية غير طيبة .. على العموم » للمخرجة آن فونتين ، قضية الهوية ، فى إطار فيه قدر كبير من الخفة والتشويق ... فالفتاة « زينة » ـ كما يدل اسمها من اصل عربى ـ تعيش فى باريس ، مع صديقها الشاب الأسمر الجزائرى ، يتواعدان على الزواج . تعمل مرشدة للمتفرجين إلى مقاعدهم فى أحد مسارح باريس ، وتبيع لهم البرامج ، وسليم صديقها يعمل سائق تاكسى ويدرس القانون بالجامعة ، لها طموحات لا تستطيع ان ترضيها ، تصادق ممثلا غير مشهور فى المسرح الذى تعمل به ... يدعوها لأن تعيش معه بدون وعد .. لا تدرى زينة ما تريد .. حريتها فى سلوكها تثير الم سليم .. ولكنهما فى النهاية يتفقان على موعد الزواج ... الذى يرى فيه التزاما اخلاقيا .. فى حفل الزفاف الذى نشاهد فيه أهل سليم البسطاء والنساء باصولهن الجزائرية .. تترك زينة الحفل وتسير هائمة على وجهها فى شوارع باريس ... وحينما تعود يكون الفرح قد انفض .. ويشيح سليم بوجهه عنها ..

جاء فى حيثيات لجنة التحكيم إشادة بتقديم قصة حب بين اثنين من مهاجرى البحر المتوسط فى باريس ، عبر كوميديا خفيفة ، مع تصوير الحيرة بين محاولة الاندماج فى المجتمع الفرنسى والعودة إلى الهوية الثقافية ..

الفيلم الاسبانى « رجل الثلاجة » ـ إخراج فنسنت تاماريت ـ وهذا هو فيلمه الأول ـ الذى فاز بشهادة تقدير لأحسن تمثيل نسائى ، كان من الطف افلام المهرجان ، لتناوله الكوميدى لقضية جادة ـ تناولتها السينما المصرية ـ هى الهجرة من الريف إلى

المدينة .. حيث هاجر « روك » مع زوجته إلى المدينة ليعمل بوابا فى عمارة .. ظل يتصرف كقروى بسيط .. يسعد بتحقيق حلمه بالحصول على ثلاجة .. تكون هى نعش زوجته حيث تصاب بسكتة إثر علمها بخديعة شقيقها ، وينقلها الزوج ـ فى الثلاجة ـ إلى القرية حيث تتم مراسم دفنها .. ويحمل الفيلم فى بدايته إشارة إلى الاثر الضار للسوق الاوروبية على اقتصاد القرية الاسبانية .

تعجبنا ان يكون هذا الفيلم جزائرى الإنتاج ، كما أكد المخرج وكتالوج المهرجان ، فقد تصورناه إنتاجا مشتركا مع دولة اوروبية لان موضوعه يتصل بسيرة امرأة اوروبية ذهبت للجزائر فى نهاية القرن الماضى حينما كانت تحت الاحتلال الفرنسى . الفيلم الجزائرى هو « الحملة » للمخرج جعفر دمرجى ، عن قصة حقيقية لامرأة اسمها اليزابيث إيرهارد سليلة أسرة ارستقراطية روسية تعيش فى المنفى ، قضت شبابها فى جنيف وتشارك فى حركة معارضة النظام القيصرى . هذا ما نقراه فى الكتالوج . وما شاهدناه على الشاشة هو شابة ترتدى طوال الفيلم زيا عربيا كرجل ، وتتكلم العربية ، وتتصل بالقبائل العربية فى الصحراء الجزائرية حينما كانت الجزائر تحت الاحتلال الفرنسى ... يبدو انها جاءت لمساعدة فرنسا لإتقانها العربية وقد اعتنقت الإسلام .. تتصرف تصرف الرجال باستقلالية وجراة .. ثم تقع فى غرام شيخ عربى ... هنا تكشف لنا عن المراة العاشقة التى تعطى كل شىء لحبيبها .. يقرران الزواج مما يثير ثائرة العسكريين الفرنسيين .. فيتعرضان لهما بالسوء .. بل يجدان موقفا عدائيا من العرب .. ضم الفيلم



مشاهد شاعرية للصحراء .. صورا لها مع امها ... فى حلم تمد لها الأم يد الإنقاذ وهى تكاد تغرق على طواف فى واحة ..

هل هو تسجيل لحياة هذه المراة الروسية ... وحتى إذا كان عن قصة حقيقية .. فما جدواها ، لكى تكون إنتاجا جزائريا ..

فى التعريف بالمخرج فى الكتالوج ـ بالأسبانية ـ انه درس المسرح فى برلين ١٩٦٣ ، وأصبح أستاذا بمعهد السينما بالجزائر ، وبين ١٩٧٨ و١٩٨٥ عمل بالإمارات العربية المتحدة .

منح اتحاد نوادى السينما جائزته للفيلم .. الجزائرى .

عازف روك فى أمريكا .. يذهب والده إلى ميونيخ للعمل ... يفاجأ باغتيال ابنه الأكبر على يد عملاء النظام فى يوغوسلافيا ..

بعد حوالى عشرين سنة يعود إيفان من أمريكا .. ما زال قلبا العاشقين ينبضان بالحب .. لكن الظروف كانت قد تغيرت بعد انهيار الاتحاد اليوغوسلافى .. مشهد مؤثر للاحتفال بضحايا ١٩٧١ لكن رجل السلطة السابقة والد الفتاة ، كان قد تغير مع النظام الجديد .. قلب صورة تيتو .. فى حفل الزفاف يستدرج والد ايفان والد مارينا إلى الحديقة .. يحاول قتل الرجل الذى يعتقد انه تسبب فى اغتيال ابنه .. وإذا برصاصة من بعيد تسقطه ولكن لا تقضى عليه ..

المشهد الأخير فى الفيلم .. مائدة عشاء تتحلق حولها الأسرتان .. صمت بلا كلام .. ولكن ضمنا ..

.. الفيلم الكرواتى فى المسابقة خرج بدون جائزة .. رغم أن بعض النقاد رشحوه لجائزة رئيسية لتناوله لقضية سياسية تتعلق بظروف بلد انقلب على النظام الشيوعى ، بعد تفتت الاتحاد اليوغوسلافى . يتناول فيلم « قصة من كرواتيا » للمخرج كرستو بابيتش ـ الذى كان من أبرز وجوه السينما اليوغوسلافية ـ مرحلة التحول فى كرواتيا من خلال قصة حب بين التلميذ « إيفان » ابن عامل ومارينا . ابنة أحد رجال السلطة .. يتحاور العاشقان الصغيران من خلال الموسيقى هو يخاطبها بالجيتار ، وهى ترد عليه بالكمان ..

نحن فى العام ١٩٧١ .. عام شهد انتفاضة شبابية ووقوع ضحايا .. حلم إيفان أن يصبح أبلغ من أى كلام .

كما يخرج الفيلم المصرى .. ثلاثة على الطريق بلا أى جائزة .. الفيلم الروائى الطويل الأول لمخرجه الدكتور محمد كامل القليوبى بعد فيلمه التسجيلى الطويل الهام عن « محمد بيومى » .. رحلة ثلاثة ـ سائق شاحنة وراقصة وطفل ـ فى الطريق الطويل بين الأقصر وطنطا .. فى نفس الوقت تجرى أحداث الفتنة الطائفية .. نستمع إليها بالإذاعة ونراها على الشاشة الصغيرة ..

واحداث البوسنة ولبنان .. الثلاثة .. لا شأن لهم بما يجرى .. لكنهم يحتكون بالاحداث .. الطفل بدأ يفهم ويستوعب . يحس بالتوحد مع السائق تطلع المخرج إلى الاحتفاظ بشكل الفرجة كاحد تقاليد سينما قومية من خلال مشاهد المولد .. قضية ساخنة فى إطار كوميديا راقية .

.. كان الفيلم ضمن اختيارات برنامج « عظمة المحلية » فى مهرجان روتردام الدولى فبراير ١٩٩٣ ـ وإذا كان لم يحقق جائزة فى فالنسيا .. فقد كانت جائزته من الجمهور الذى اقبل وما زال على الفيلم ■

فوزى سليمان

لندن

الشر فى كل قلب

فقد رحل الكاتب البريطانى ويليام جولدن الحائز على جائزة نوبل فى الآداب علم ١٩٨٣ (١٩ يونيو ١٩٩٣) فى بيته متأثراً بأزمة قلبية . ذلك عن عمر يناهز . واحدا وثمانين عاماً . واعلن ويليام جولدن فى إحدى محاضراته انه يرغب أن يكتب على مقبرته هذه العبارة : « إنه من الممكن ان يعيش الإنسان سنوات طويلة فى حالة استغراب ودهشة . فإمكانية الموت فى اى لحظة تبدو كبيرة بالنسبة لى » .

وكان قد انتهى من كتابة الجزء الثانى من ثلاثيته فى علم البحار[1] « طلقة الإنذار » الذى صدر عام ١٩٨٩ ، وحيث ابدى تفاؤلاً يفوق قصصه العشر السابقة ، وإن كان ذلك قد أوحى بالارتياح .

لكن هذا لم يمنعه فيما يرى النقاد ان جولدن لم يفقد لحظة ملكته التى يرى

ارسطو انها جعلت المفكرين الاوائل يتجهون إلى التأملات الفلسفية .

منذ روايته الاولى «حضرة سيادة الذباب» علم ١٩٥٤ إلى آخر ما كتبه وهو يحاول كما يقول الباحثون الإجابة عن الأسئلة الآتية : ما هى طبيعة البشر . ماذا يمثل الإنسان بالنسبة للخالق ؟ هذا ما كان يريد ان يعرفه الكاتب البريطانى الكبير ويليام جولدن .

فقد كان يقول فى إحدى محاضراته إن الموضوعات التى تتفق مع خيالاتى هى وليدة هذا الاهتمام . اخترتها كى تنمو وتزدهر من هذا المنطلق ، ولتسير ايضاً فى هذا الاتجاه المعرفى للحقيقة البشرية .

هذه الموضوعات قد ابرزت الإنسان على شكله المبسط ، الإنسان المستخدم مثل أدوات البناء ، الموضوع داخل معامل الاختبار . الإنسان الذى نستخدمه للهدم ، الإنسان المنعزل المنحصر الغارق فى البحر بالإضافة للجهل .

فى هذه الرواية المجازية نتعرف كما يقول النقاد . على مجموعة من الأطفال الأبرياء الناجين على جزيرة من حادثة ثم يتحولون إلى مجموعة من الذئاب البشرية التى تقتل الحيوانات البرية المتوحشة للبقاء قبل ان يتقاتلون بعضهم البعض . كل هذه الرموز تكشف النقاب عن الفكرة الوحيدة الملحة على جولدن وهى التى يؤكدها فى كل كتاباته « إن الشر موجود فى قلوب البشر » .

روايته هذه تعبر عن دناءة وحقارة بعض البشر لكن تتدخل عناصر مخالفة لهذا تنجح فى قلب هذه الدناءة إلى حب مؤثر واسمى للبشر .

تنتهي رواية حضرة سيادة الذباب إلى الحزن والأسى فيتحول الأطفال الابرياء إلى وحوش ويقول جولدن « إن سنوات حياتي التي وضعتها في هذا الكتاب ليست سنوات تفكير وإنما احساس انها كانت سنوات تأمل صامت جعلتني اكون على الأقل وجهة نظر اكثر من مجرد اتخاذ موقف معين تجاه الأشياء وكأني ابكي على طفولة العالم الضائعة . في هذه القصة تطغى الفكرة على البناء الفني .

الشعور بالعجز

إن الشعور المأسوي بالعجز هو المحور الأساسي الذي تدور حوله اعمال ويليام جولدن ثم يليه الشعور بالدهشة وبغياب الحقيقة . فابطال العصر الحديث الذين كانوا يظنون انهم يجدون حلولاً لمشكلة جولدن يراهم هو على انهم حصريون حظرون . ويقول في هذا السياق إن ماركس وداروين وفرويد ازعجوا وارهقوا العالم الغربي . إن انتشار افكارهم رمى العالم في احضان قوة لا نستطيع التخلص منها إلا باستخدام اكثر انواع العنف الفوضوي » .

ويرى النقاد ان ثورة جولدن على حقيقة البشر تظهر مع إدراكه لأهمية المعرفة وعجزه عن التكيف مع العالم الخارجي في الشعر الذي يكتبه في رواياته .

واعلن الكاتب البريطاني جولدن في محاضرة له يؤمن بوجود إله واحد لكن هناك صوراً مخيفة وهواجس تدور في ذاكرته مما يعبر عن خوفه والرغبة في الخوف الذي يصبح عنده نوعاً من انواع الراحة . كل هذه الصور المرعبة تظهر في روايته موكب متوحش . كتب هذه الرواية بعد عشر سنوات من الصمت وكان يرفض خلالها الحديث والتعبير عما في داخله لم كتب بعد ذلك الورثة (١٩٥٥) وكرس مارتك (١٩٥٦) .



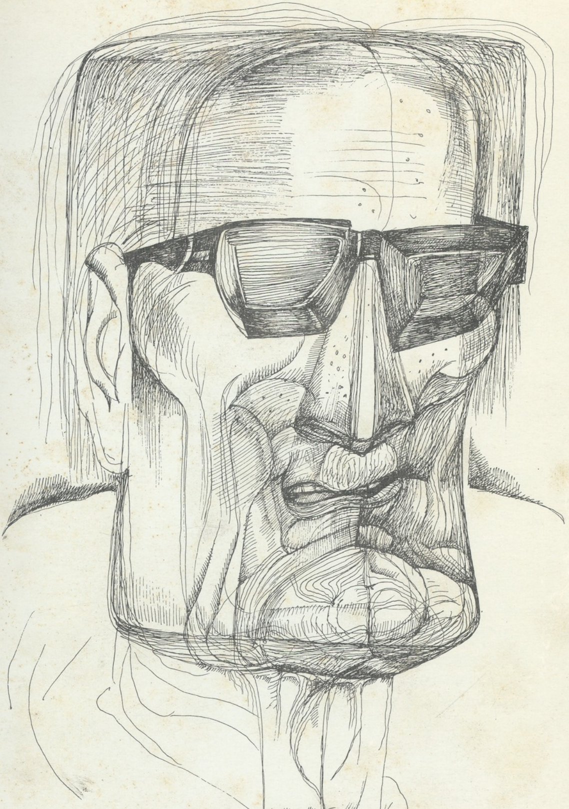
تتحدث هذه القصة عن رجل تائه في المحيط جالس على صخرة كبيرة يعاني من الوحدة ويكافح من اجل البقاء لكنه يفشل وله عدة مؤلفات منها : السقوط من اعلى (١٩٥٩) والهرم (١٩٦٩) والسفينة وطقوس المرور الذي يعتبر اول جزء من ثلاثية كتبها (عام ١٩٨٠) وحصلت على جائزةبوكر عام ١٩٨١ .

حصل ويليام جولدن على جائزة نوبل في الآداب عام ١٩٨٥ لكن كل ذلك يبدو انه غير كافٍ لإزالة سوء التفاهم حول مؤلفاته والشخصيات التي يرسمها في قصصه .

إن النقد اللاذع الذي وجهه إليه جعله يفقد الثقة بنفسه وانتابه شعور بعدم الرضا النفسي . لكن تكريم ملكة إنجلترا له عام ١٩٨٨ جعله يشعر بالاعتزاز بالنفس .

ويقول جون بيير توجيرت عن ويليام جولدن إنه كاتب غير نمطي لا يتبع الأساليب التقليدية في الكتابة . والتناقض الذي يصوره بمهارة في رواياته جعلت مهمة النقاد صعبة فوصف جولدن يوماً نفسه قائلاً : « إنه كاتب عجوز متعثر في صعوبات حياة القرن العشرين ومشكلاتها »■

بثينه رشدى



مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب